

Якоб Вильгельм Хауэр

ТЕРПИМОСТЬ И НЕТЕРПИМОСТЬ В НЕХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИЯХ

О рассмотрении религии в контексте мировой истории

Издательство Вильгельма Кольхаммера, Штутгарт, 1961

Сокращенный перевод с немецкого Виталия Крюкова, Киев, 2016 г.

Цитаты из классических древнеиндийских произведений преимущественно не переводились заново, а были приведены в русских переводах, имеющихся в Интернете.

Переводчик благодарит Руслана Куконеску за помощь и консультации.

Оригинал: Jakob Wilhelm Hauer, Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen. Beitrag zu einer weltgeschichtlichen Betrachtung der Religion. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961.



Об авторе: Якоб Вильгельм Хауэр (родился 4 апреля 1881 года в Дитцингене, Вюртемберг, умер 18 февраля 1962 года в Тюбингене) – немецкий индолог и автор религиозноведческих трудов. В молодости учился на миссионера, с 1907 по 1911 год работал учителем в миссионерской школе в Индии, где одновременно изучал индийские религиозные и философские учения, что привело его к постепенному отходу от христианства. Затем изучал санскрит, философию и историю религий в Тюбингене и продолжил образование в Оксфорде. Когда началась Первая мировая война, Хауэр учился в Оксфорде и как немец был интернирован англичанами. В 1915 году его обменяли на английского военнопленного, и он вернулся в Германию, где продолжил учебу. Он получил диплом в Тюбингенском университете в 1918 году, и с 1927 года стал там профессором. В 1920-х годах Хауэр организовал несколько молодежных союзов. Хауэр был основателем Движения Германской веры (*Deutsche Glaubensbewegung*) в 1934 году и руководил им до 1936 года. В качестве учено-

го сотрудничал с организацией «Аненербе» («Наследие предков»), однако никаким «капитаном СС», как пишут некоторые русскоязычные и иностранные источники, Хауэр не был. Более того, у Хауэра были конфликты с рядом нацистских руководителей.

После Второй мировой войны с мая 1945 по август 1947 Хауэр был интернирован французскими оккупационными властями как «попутчик нацистов» и лишен профессорского звания. Многие ученые и профессора, среди них друживший с Хауэром с 1920-х годов выдающийся философ Мартин Бубер, еврей, уехавший в 1938 году из Германии в Иерусалим, выступили в его защиту. В июле 1949 года Хауэр был отправлен на пенсию. Его произведения были на некоторое время запрещены оккупационными властями союзников. В 1950 году Хауэр основал Кружок свободного изучения религии и философии, в 1956 году в честь 75-летия Хауэра была создана «Свободная академия». Хауэр считался одним из лидеров народно-национального («фэлькиш») религиозного движения.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Это религиозно-историческое исследование о «терпимости и нетерпимости в нехристианских религиях» посвящено, как провозглашает уже его подзаголовок, рассмотрению религии в контексте мировой истории. *Всемирная история* религии все еще отсутствует в программе религиозноведческих исследований. Во всем том, что до сегодняшнего дня содержится в обобщающих трудах об отдельных религиях и религиозных кругах, несмотря на несколько указаний на культурно-исторические взаимосвязи, как раз недостает всемирно-исторических перспектив. Это справедливо также, и даже в особенности как раз в отношении ее религиозно-исторического содержания, для книги Арнольда Тойнби «Study of History», каким бы выдающимся ни было это колоссальное произведение, так же, как и для его труда «An Historian's Approach to Religion». У попытки представить в качестве правдоподобной цели религиозного развития человечества нечто вроде либерального христианства, отсутствует как раз то, что составляет всемирно-историческую перспективу, а именно выявление соответствующего значения каждой отдельной религии в общем ходе религиозной истории человечества. Достойное похвалы исследование Густава Меншинга «Терпимость и истина в религии» содержит много отдельных пассажей, которые дают объективную основу для всемирно-исторического рассмотрения, но сама идея такого рассмотрения совершенно отсутствует в этом труде ввиду сужения его подхода до прежнего религиозноведческого метода.

Рассмотрение религии в контексте мировой истории направлено на обзор религий человечества как *целого*, которое человеческим бытием как таковым и его сущностной структурой связано в неразделимое единство. Эта сущностная структура, которая разнообразно дифференцируется через различия свойственного от природы типа человека, его окружающей среды и степеней развития, представляется в ходе мировой истории в отдельных формах, а уже эти формы, объединенные – в общих формах. Но и эти общие формы, даже там, где нет никаких исторических связей, не стоят совершенно обособленно рядом друг с другом, а вырастают, подобно гигантскому дереву с мощными ветвями, из общих корней, духовно-органически связанные с целым, в живом виде соединяясь в целое. Также омертвелые ветви принадлежат к этому дереву, они показывают ушедшие в прошлое формы, все еще соединенные с этим стволом как с тем целым, которое они когда-то тоже помогали создавать.

Итак, задание такого всемирно-исторического рассмотрения состоит в том, чтобы понять различные религиозно-исторические формы, которые должны быть систематически обобщены в *морфологии*, в их отношении друг к другу, и осознать их как *моменты* общего становления человечества, т.е. увидеть их значение для формирования религиозного в человечестве. Только изобилие этих форм исчерпывает все возможности религиозного существования в человечестве, провозглашает взаимно обязывающее отношение между человеческим бытием и вечным, самое глубокое измерение предмета «религии», проникнуть в которое является задачей религиоведческого исследования.

Таким образом, каждый исследователь, исходя из той исторической позиции, которую он сам занимает в религиозном, принуждается к тому, чтобы осмыслить суть каждой религии и установить ее связь с целым религиозного развития человечества, итак, попробовать то, что Э. Бенц называл «теологией религиозной истории». Под этим понимается попытка христианского религиоведения определить связь христианства с другими религиями, и затем осознать их существенный вклад в религиозные процессы человечества. Отношение такой «теологии религиозной истории» к другим религиям является положительным, в отличие от анафемы теологии Карла Барта. Эти вопросы, очевидно, живы также в католической области, и гностически-мистическое движение «Ученики Мелхиседека» как последователи Рене Генона (ср. для этого «Kairos», журнал о религиоведении и теологии, 1960, номер 1, стр. 2 и на следующих страницах) возвысило загадочную фигуру Мелхиседека из библейской Книги Бытия, 14 (ср. псалом 110 (109), 4 и Послание к евреям, глава 7-10, 18) до главы религиозного движения и исконной традиции абсолютной истины, которая проявляется обусловленной в исторических религиях, обусловленная временем и пространством, и воплощается в христианстве. С точки зрения истории религии, это движение питает себя из богатых фантазий глубокомысленного измерения. Но

при опоре на связь христианства, в особенности, католического, с нехристианскими религиями, здесь раскрывается широкий горизонт для их оценки и контактов с ними. Эта перемена в рамках христианской теологии представляет собой знаменательный факт в духовной истории. Здесь снова принимается основное намерение прежней либеральной теологии с новой перспективой и позицией.

Однако у этого подхода еще едва ли будут предвиденные догматические последствия. Ибо для того, чтобы получить прочную теологическую основу для такой позиции, должно произойти то, что уже десятки лет остается невыполненным требованием в духовном пространстве: что христианская теология основательно займется, наконец, проблемой соотношения абсолютности и относительности *всех* религиозных форм, также своих собственных религиозных верований, с религиозно-философской точки зрения. Также Э. Бенц и отец Корвин-Красински в своих докладах на международном конгрессе о религиозной истории в Марбурге (сентябрь 1960 года) оставались в плену только субординирующей «теологии религии», в которой субъективная позиция лишь собственной исторической религии представляется абсолютной, и уже относительно нее измеряются или также выбраковываются все другие религии. То, что при этом угрожает опасность сужения «священной истории» (т.е. представления истории всего человечества как ожидания спасения в виде искупительного подвига Христа – прим. перев.) по отношению к другим религиям, бросается в глаза. Этому подходу следует противопоставить *«интегрирующую теологию»* религиозной истории, в которой *все* религии с их сущностью включаются как *отдельные моменты* в один большой религиозный процесс от самых истоков человечества до его необозримого конца. *Священная история божественного – это религиозная история всего человечества.* Этот процесс продолжает развиваться до самого далекого будущего; здесь есть только более или менее значимые для истории эпохи, но нет никакой абсолютной точки отсчета, так как абсолютное в самой внутренней сфере этого процесса, скрытое в исторически относительном, из вневременного начала стремится к вневременной цели. Этому суровому закону подчиняются все религии. На пути к этому возникнет еще много религиозных форм в качестве ответов на вечные вопросы. Все же, уже сегодня более глубокий взгляд сможет отчетливо разглядеть проявляющиеся сходящиеся линии веры из совсем различных религиозных областей, так же, как и из области неконфессиональной Свободной веры. Они направлены на некую общую сферу надконфессиональной мировоззренческо-религиозной позиции и убеждения. В этой сфере, конечно, нет какой-то одной синкретичной общей религии, зато, пожалуй, есть некая новая религиозная общность, находящаяся выше всех границ и определяемая основной сущностью человечества в его отношении к вечному. Религиозное развитие становится вместе с тем всемирно-историческим. В новой мировой ситуации возникает глобальная встреча религий в новом духе.

Они вступили в разговор, в котором не только одна религия обращается к другим с чисто историческими изложениями, но и возникает эхо, задающее вопросы о значении и о смысле. К этой новой мировой ситуации также должно приспособляться религиоведение. Ни одна религиозно-историческая категория не подходит для этого лучше, чем взаимодействие и противостояние терпимости и нетерпимости.

Тюбинген, осень 1960 года

Я. В. Хауэр

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

Вступление

I. Народы индогерманского происхождения. Обзор

1. Иранское пространство

2. Римляне

3. Греки

4. Германцы

5. Индоарии

(смотри далее в главе IV, Индия)

II. Народы переднеазиатско-семитского происхождения

1. Иудаизм израильтян

2. Ислам

III. Так называемая исламская мистика

IV. Индия

V. Дальний Восток: Китай и Япония

Заключение

Примечания

ВСТУПЛЕНИЕ*

История всех народов свидетельствует о том, что терпимость – это основная проблема человеческой общности и личного существования отдельного человека. В соответствии с полярностью, которая царит в этой великой сфере, устанавливающей порядок для всего живого, *нетерпимость* противостоит ей везде и всюду в истории. Даже можно утверждать, что терпимости осознанно добиваются только в противоположность нетерпимости, и что она развивается лишь по воле исторических сил, замечательный пример творческой силы противоположности.

Борьба между терпимостью и нетерпимостью – это один из тех великих драматических процессов исторического существования человечества, который мы можем проследить на протяжении уже как минимум трех тысячелетий человеческой истории. Терпимость и нетерпимость оказываются здесь двумя противоположными упорядочивающими принципами всемирно-исторического масштаба.

Эта проблема сегодня в каждой сфере исторического существования является одним из центров, вероятно, даже главнейшим центром духовного процесса. Мы больше не можем избегать радикального осознания этого, если сам этот процесс не должен подвергнуться угрозе. *Nostra res agitur*, «наше, самое свойственное настоящему человеческому бытию дело» происходит здесь.

Не занимаясь здесь подробными определениями понятия терпимости, дадим сначала общее рабочее понятие: *Терпимость – это способность терпеть инобытие в общности.*

Это касается всех взаимоотношений в жизни общности, от моды на одежду, образа жизни, систем образования, художественных и литературных течений, социополитических учреждений до этических, философских и мировоззренческо-религиозных систем.

У терпимости есть ее естественный корень в социальных инстинктах *zōon politikon*, ориентированного на общность живого существа – человека. Она вырастает через осознание законов исторического существования, в которых требование общности дифференцируется разнообразно и полярно в любом отношении, а также через осознание правомочности, даже необходимости этих различий и противоположностей, и достоинства личности, без уважения которого никакая настоящая общность не может существовать.

* Сравните с этим: J. W. Hauer, *Wesen, Wurzeln und Reichweite echter religiöser Toleranz*, in «Toleranz, eine Grundforderung geschichtlicher Existenz», Nürnberg, Freie Akademie,

1960, стр. 73-148 и Fritz Castagne, Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Toleranz, R. Otto, J. W. Hauer, Fr. Heiler, G. Mensching, Nürnberg 1958.

Нетерпимость, во всем противоположность терпимости, коренится в инстинкте самоутверждения отдельных людей или целых групп, которые без какого-либо осознания, благоразумия и понимания стремились обеспечить сохранение общности и ее порядков с помощью единообразия. Тот, кто стремится владеть массой, политически или религиозно, следует этому принципу. Сила инстинкта самоутверждения в человеке и трудность прийти к осознанию и пониманию обуславливают неравное распределение веса терпимости и нетерпимости. Нетерпимость шагает сквозь тысячелетия как могучий великан, который бесцеремонно топчет все то, что противостоит ему. Терпимость подрастает медленно, сначала как новорожденный ребенок, который должен бояться того, что его растопчет этот великан. Несмотря на это, этот ребенок, подобно героическим детям легенд, растет и крепнет, пока в сверкающих доспехах он не вызывает на бой своего противника.

Актуальность проблемы терпимости стала все очевиднее из-за исторических событий с начала эпохи мировых войн, как в социополитической, так и в культурно-духовной области. Здесь, в конечном счете, речь идет не только о биотических и экономических силах, а, если смотреть глубже, также и о мировоззрении.

То, что в этой величественной борьбе внутри народов и групп власти, также как в борьбе различных групп власти между собой, религиозное играет значительную роль, выражается уже в том, что большие мировоззренческие и религиозные общности как таковые так или иначе ориентируются также в социополитическом отношении. Мы не преувеличиваем, утверждая, что осознание настоящей религиозной терпимости и ее значимости – это неминуемая необходимость для сегодняшней ситуации в мире.

Объективно-хладнокровному взгляду при серьезном изучении полной напряженности борьбы между нетерпимостью и терпимостью раскрывается один факт, который может помочь подойти к этой проблеме в строгой объективности, без ущерба для правильности использованной выше картины. Нетерпимость весьма редко, вероятно, даже совсем никогда, не рождается из голого эгоизма и эгоистического инстинкта власти или, тем более, из злости, но большей частью она возникает из стремления получить некое благо, которое рассматривается как ценное или даже неотъемлемо необходимое для общности. Тот факт, что это стремление привело к бедам, даже к преступлениям против человечности, освещает то, что наше историческое существование находится под угрозой так-

же при самой доброй воле, если эта воля не сочетается с пониманием и осознанием законов исторического существования и сущности духовного.

Но терпимости также угрожают и ее собственные опасности. Если ею не руководят духовное осознание и нравственный рассудок, она может стать даже очень опасной для общности. Острота мадам де Сталь: «*tout comprendre, c'est tout pardonner*» хоть и содержит, пожалуй, хорошо принимаемый к сердцу призыв к пониманию другого, но «*tout pardonner*» может скрывать эстетически обусловленную беспечность по отношению к ценностям, пренебрежение которыми наносит общности вред.

Сказанное указывает на то, что проблему терпимости и нетерпимости нельзя изолировать от человеческого бытия в его целостности и от человеческой общности как духовного организма. Терпимость – это центральная антропологическая проблема, которую можно решить только в этом общем контексте, если ее теоретическое решение вообще возможно. На самом деле эта проблема разрешима только в реальной жизни человека, который чувствует себя абсолютно обязанным человеческой общности как наивысшей ценности.

В соответствии с нашей темой мы занимаемся здесь в первую очередь *религиозной* терпимостью и нетерпимостью. Однако при этом нужно помнить о том, что каждая религия образует какую-либо общность, и что она тесно связана с социополитической общностью, с самых истоков и самых низких ступеней примитивной интеграции всех сфер человеческого порядка, в которых социополитическая и религиозная общность совпадают друг с другом, до наивысших ступеней государственного образования культурных народов, в которых обязательно происходит заходящая далеко дезинтеграция жизненных сфер, и различные религиозные общности сосуществуют рядом друг с другом.

Эти общности по исторической необходимости всегда должны сталкиваться с социополитическими формами своей области (подумайте, например, сегодня только о таких проблемах как светская школа совместного обучения – конфессиональная школа, или об отношении государства и церкви и т.п.), как, со своей стороны, и социополитические требования часто очень энергично вмешиваются в сферу религиозных общностей. Таким образом, эти обе большие сферы исторического процесса непрерывно соприкасаются, пытаются установить прямые связи, или сталкиваются жестко и враждебно. Если мы хотим понять религиозную терпимость и нетерпимость в их сущности и значении, мы вынуждены учитывать и понимать взаимоотношения этих обеих упомянутых больших сфер и их своеобразные, даже повсюду различные закономерности. Борьба за их надлежащие, духовно-органические отношения – это одна из самых значительных задач мировой истории до сегодняшнего дня. Без этого взгляда,

например, вся западноевропейская история со вторжения христианства в западноевропейский мир остается непонятной. С помощью простой дискриминации растущей нетерпимости западноевропейского христианства, которая привела к инквизиции, эту проблему не решить.

Проблема религиозной терпимости развивается в человечестве очень медленно. Для научно-философского рассмотрения нужно различать *устоявшуюся терпимость*, вроде той, которая является естественной, например, у первобытных народов и в еще тесно интегрированных с социополитической структурой «народных религиях» (кроме тех случаев, когда из-за биотической необходимости возникают воинственные конфликты, к которым при примитивной интеграции всех сфер существования приобщается, само собой разумеется, также религия)¹, создание *духовных предпосылок* терпимости, как этого добились, например, индийцы и греки, в особенности создав мистику из сущности своего духа, и *сознательную борьбу за терпимость*, которая начинается только там, где очевидная религиозная нетерпимость становится очевидной и действенной, как это началось на христианском Западе уже очень рано и с Возрождения и Просвещения стало прямо-таки основной темой западной духовной истории до сегодняшнего дня. В то же время эти три вида роста терпимости характеризуют степени и эпохи мировой истории с их очень разными закономерностями духовного формирования.

Как уже упоминалось, религиозная терпимость у примитивных народов (под которыми здесь понимаются племена и народы без строго дифференцированных культурных областей) не является проблемой. Их жизнь определяется примитивной интегрированностью всех функций и жизненных отношений человека и его возникающей общности. Вся социополитическая структура, включая религию, рассматриваемая в целом, образует бесспорное и неприкосновенное единство. Однако это единство нельзя представлять себе как нивелированное единообразие. Также здесь возникают морфогенетические поля различных более поздних культурных областей, и даже у самого примитивного племени есть свои одиночки-мизантропы, и отдельные особо творческие люди выделяются из массы. Вспомните, например, шаманов, которые отличаются особенными переживаниями призвания и как «сновидцы» (визионеры, видящие и толкующие видения и пророческие сны – прим. перев.) образуют духовный центр племени. Но дух общности этих выросших естественным путем родовых групп сильнее всякой индивидуальности. Появляющиеся различия унифицируются, так сказать, сами по себе в коллективизме, который определяет все; поэтому на этой ступени едва ли доходит до образования противостоящих друг другу групп. Все же, например, уже очень рано проявляется определенная дифференциация между экстатиками и главами культов, т.е. то различие и более позднее противоречие между «пророком» и «жрецом», которое привело, например, в Израиле к тяже-

лым конфликтам, так как уполномоченные культа объединялись как хранители общего и традиционного социополитической общности, и из внутренней необходимости объединялись с носителями государственной власти, выступая против революционных новаторов или реформаторов.

Исторические народы все выросли из обозначенных примитивных первых ступеней. Движущими силами в их становлении были те призванные, которые происходили из общности общего происхождения. То, что входило извне, включалось (интегрировалось) духом общности без слишком больших конфликтов. Поэтому проблема религиозной терпимости едва ли могла проявляться на нижних ступенях образования религии в исторических народах. Напротив, народы, которые вступали в борьбу с другими народами, были вынуждены конфликтовать также с их религией.

Здесь затем возникает развившаяся естественным путем терпимость или нетерпимость. Так же, как за каждым народом признается неотчуждаемое право на его жизненное пространство и его учреждения, до тех пор, пока вы не находитесь в состоянии войны с ним, так за ним признается также его собственная религия с ее кукльтами. Идея универсальной религии, которая вытесняет все другие религии, здесь еще не появляется. Признание другого мира богов с его кукльтами доходит до того, что их даже пытаются привлечь на свою сторону особым призывом, как это часто происходило через римское *evocatio*. Можно, пожалуй, сказать, что при этом уже зарождается начинающееся осознание необходимой дифференциации и права на различия религиозных форм.

Как проблема терпимость затем возникает преимущественно у тех народов, которые быстро стали политически сильными и создали большие империи, объединившие многие, также религиозно очень различные народы, как персы, римляне, египтяне, вавилоняне и ассирийцы, или в которых были значительны духовные и, в особенности, религиозные силы, и поэтому наступила духовно-культурная дифференциация и вместе с тем потеря примитивной интеграции различных сфер, как у израильтян, греков, индийцев, дальневосточных народов.

При этом проявляется очень различное отношение разных групп народов к терпимости, корни которого должны находиться в различиях духовного типа. У народов переднеазиатского семитско-хамитского пространства, египтян, вавилонян, ассирийцев, израильтян, арабов, преобладает склонность навязывать покоренным народам соответственно богов победившей власти и их кукльты. В Египте, где первоначально естественная терпимость народной религии была само собой разумеющейся, нетерпимый дух проявляется очень явно, например, как при внедрении культа Атона Аменхотепом IV (Эхнатомом) в четырнадцатом

веке до Р. Х., так и при восстановлении старого культа Амона жречеством Фив. Для них Эхнатон был «тем еретиком из Амарны», память о котором нужно было стереть. В этой религиозной борьбе, кстати, отчетливо видно тесное переплетение религиозных и социополитических факторов.²

У народов индогерманского происхождения: персов, греков, римлян, германцев и индоариев существует склонность к терпимости, вопреки сильным колебаниям под давлением социополитической необходимости. У дальневосточных народов только буддизм действовал в соответствии с идеей терпимости.

I. НАРОДЫ ИНДОГЕРМАНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Обзор

1. Иранское пространство

Кир Великий после захвата Вавилона (539 год до Р.Х.) почитает Мардука, главного бога этой страны, и оставляет нетронутыми также религии других покоренных стран. Своим указом 536 года он позволяет плененным в Вавилонии евреям вернуться домой и разрешает им восстановить разрушенный вавилонянами храм. Это поведение характеризует также наследников Кира. Это первый в мировой истории пример религиозной терпимости большого масштаба, представленный властителями мировой державы.

Также Аршакиды (Арсакиды) в 247 до Р. Х. – 226 после Р. Х. поступали таким же образом. Только Сасаниды (226-651), исходя из зороастрийского жреческого государства из Стахра (Истахра) под Персеполем, сделали религию Заратустры *государственной религией*, и естественная до тех пор линия терпимости была оставлена под давлением социополитической необходимости. Все же и в Сасанидской империи старая идея терпимости пробивается снова и снова, и при Шапуре I (249-272) *манихеизм (манихейство)* был возвышен до государственной религии, в попытке объединить все религии в одной общей высокой религии. Однако при преемниках Шапура Мани стал жертвой жреческих и политических влияний и умер как мученик за свою веру (в 276 году).

Также *зерванизм*, монистическое мистическое течение в иранской религии, в которой все выводилось из наивысшего изначального принципа *зерван акарана* – «древний, вечное время», однажды во времена Сасанидов приобрел положение государственной религии, без нетерпимости.³

Отношение Сасанидов к христианам определялось их отношением к Восточному Риму (Византии), с которым Сасаниды воевали, т.е. политическими причинами. При Каваде I (488-532) смогла образоваться сильная христианская национальная церковь, несторианство, которое занималось миссионерством вплоть до Индии.

Дух терпимости в иранском пространстве выражается также в том, что бежавшие от преследований из ставшей христианской Римской империи *неоплатоники* находили убежище в Персии и оттуда оказывали все еще слишком мало учитываемое влияние на религиозную жизнь всего переднеазиатского иранского пространства. Неоплатонизм глубоко повлиял на развитие мистического христианства. Мистику так называемого *Дионисия Ареопагита* (пятый век), которая, со своей стороны, после перевода его произведений на латинский язык Иоанном Скотом Эриугеной (девятый век) оказала мощное воздействие на развитие западноевропейской мистики, нужно рассматривать как раз в этом контексте. Также и персидский *суфизм* средневековья, который после захвата Персии исламом дал, вместе с индийскими влияниями, мистическим течениям переднеазиатского мира такой мощный стимул, что его можно, пожалуй, причислить к великим религиозным движениям мировой истории. Он внес существенный вклад в идею терпимости и все еще способствует терпимости в пространстве, которое уже более тысячи лет подчинено нетерпимой религии. (О суфизме мы подробнее расскажем ниже).

В *бабизме* или *бахазме*, пацифистской секте Персии, которая возникла в девятнадцатом веке и, подобно Мани, стремится к объединенной религии, охватывающей все религии, и одновременно старается осознать соответствующую историческую необходимость отдельных религиозных вождей и основателей верований, была попытка обосновать настоящую религиозную терпимость, попытка, которую нужно принимать всерьез.⁴

В действительности это величественный спектакль борьбы духовных сил, который разыгрывается перед нами в иранском пространстве на протяжении более двух с половиной тысячелетий. Когда мы прослеживаем эти всемирно-исторические взаимосвязи в борьбе за настоящую религиозную терпимость, мы испытываем внушительную демонстрацию силы тех великих идей, которые произрастают из коренной необходимости человеческого бытия, пока им не достается победа.

Едва ли можно объяснить факт снова и снова побеждающей религиозной терпимости в иранском пространстве какими-то иными причинами, нежели духовным типом людей, которые населяют это пространство как его опора, его творческая субстанция.

Александр Великий, который с точки зрения мировой истории перенял наследие персидской мировой империи и создал социологические основы для столь же терпимого *эллинизма*, проявлял, опираясь на греческий дух, такую же религиозную терпимость. Его почитание индийского мудреца «Каланоса», который отправился с Александром на запад, показывает, как глубоко интересовал Александра религиозный мир Индии, и как всеобъемлюще и глубоко мыслил он о религиозных вещах. С точки зрения мировой истории, выработанные эллинизмом фундаментальные принципы всестороннего понимания и уважения духовных ценностей оказывали здесь свое сильное воздействие.⁵

Здесь следует обратить внимание на то, что как раз в пространстве, отличающемся очевидной склонностью к религиозной терпимости, возникает религия, с самого начала радикально нетерпимая не только по социополитическим, но и по религиозным причинам. Речь идет о религии *Заратустры*, который появился в Восточном Иране приблизительно в первой половине первого тысячелетия до Р. Х. (ученые не пришли к единому мнению относительно дат его жизни).

Тот факт, что в том же самом населении наряду с очевидным расположением к терпимости возникают религиозные движения, которые принципиально нетерпимы, заставляет нас предположить, что в одном и том же типе людей дремали задатки склонности к обеим позициям. Однако в развитие этих задатков, вероятно, внесли свой вклад исторические обстоятельства, возможно, также расовое смешение, как раз в иранском пространстве. Ведь очевидные, самым существенным образом повлиявшие на религиозное развитие культ пророков и тяга к экстазу в особенной степени принадлежат к переднеазиатско-семитскому кругу населения. Но при рассмотрении истории религии всегда нужно учитывать вопрос, какую позицию в этом противоречивом движении терпимости и нетерпимости занимает всегда возвращающаяся доминанта. И на этот вопрос однозначно отвечает переднеазиатско-семитская и индогерманская религиозная история.

Зороастрийская религия – это строго дуалистическая, вероятно, лучше сказать – поляристская религия. Наивысшему богу света и права *Ахура Мазде*, «определяющему жизнь могущественному мудрому духу», творцу спасения, противостоит темный противник, мешающий и разрушающий, *Ангра-Майнью (Ахриман)*, «злой дух», сила тьмы. Хотя происхождение обоих из «одного материнского лона» (это *зерван акарана*, «бесконечное время», наивысший принцип божественной силы зерванизма) не совсем забыто также в проповеди Заратустры, но оно полностью отходит на задний план по сравнению с двумя противостоящими друг другу силами.

Заратустра был призван в пророки Ахура Маздой, в сфере древнеиранской политеистической религии, высшие боги которой называются дэвы (*daevas*; это слово родственно индоарийскому слову *deva*, латинскому *deus* («бог»), греческому богу Зевсу, германскому богу Циу-Тюру, происходит оно, вероятно, из индогерманского слова *djeus* «светящийся»). (К этому ряду можно причислить и Дива славян, известного из «Слова о полку Игореве». – прим. перев.)

Как раз против этих дэвов и выступил Заратустра; они были для него злыми лжебогами. Его движение было с точки зрения истории религии реформацией, которая объявила верховного бога света и права из более раннего индогерманского слоя (он появляется у греков как Уран, у индусов как Варуна, у германцев как Хеймдалль-Ирмин) единственным наивысшим богом. Эта реформация приблизительно схожа с реформаторской проповедью великих иудейских пророков девятого-восьмого веков до Р. Х., которые выступали против культов семитского многобожия и призывали к возвращению к Яхве, что мы еще рассмотрим позднее.

Заратустра, которому Ахура даже в видениях призвания являлся как самодержец и призывал его к борьбе против бесчинства лжебогов и их почитателей, собрал для их уничтожения и для установления господства *единственной* истинной религии своих приверженцев. То, что он заручился для этого помощью обращенного в зороастрийскую веру иранского князя, гарантировало его проповеди успех. И всюду и всегда, где чистое зороастрийское учение добивалось господства, оно оставалось нетерпимым. Очевидно, этого не случилось в империи Кира и его наследников. Так как там господствовало, как уже было показано, расположение к терпимости.

Религия Заратустры поднимает важную религиозно-научную проблему: его позиция и его действия типичны для всякой пророческой деятельности. Все непосредственно призванные богом и ощущающие в себе свой долг перед богом пророки нетерпимы. Сила переживания их призвания настолько могущественна, что перед этой силой должны отступить все другие религиозные позиции и религиозные формы. Пророк – это всегда провозвестник превосходящей всё и неизбежной божественной воли, которая активно вмешивается в историю. Здесь речь идет не о чисто личной религии как в мистике, а об оказывающих влияние на историю общностях, о народе или общине, о сплоченной клятвой общности, как несущей и исполняющей вечно единую волю бога ради достижения божественного господства. Поэтому любая пророческая вера направлена на теократию, в то же время она является подчеркнута этической, так как теократическое господство должно гарантироваться священными законами. Также дуализм добра и зла, света и тьмы принадлежит к этой решимости пророческой веры. Такая решимость придает пророческой деятельности неслыханную историче-

скую динамику, которая, однако, нередко застывает в бесплодной нетерпимости, как, например, случилось с зороастризмом эпохи Сасанидов, особенно если религия вопреки ее сущности как государственная религия была тесно связана с политической властью.

То, что сильно спекулятивно-мистически ориентированный *зеванизм*, который во времена Сасанидов иногда оспаривал привилегию зороастрийской государственной религии, представлял терпимые тенденции, тоже следовало из его сущности. Религия, которая учит божественному как «окончательно сущему одному», из которого берут начало все противоположности и в котором они заканчиваются, всегда несет в себе стремление непосредственно объединиться в это одно «окончательно сущее», склоняется к сильно индивидуалистической религиозной позиции, из-за которой размягчаются резкие противоположности религиозных форм и даже противоположности добра и зла, света и мрака – они, так сказать, растворяются в Одном.

Поэтому мистика, центральное переживание которой – это единение с всебожественным, *coincidentia omnium oppositorum*, «с растворяющей все противоположности в себе абсолютной реальностью», является почти полностью терпимой.⁶

2. Римляне

Государство индогерманского происхождения, у которого было самое близкое соприкосновение с позднеиранскими государствами, – это Римская империя. Отношению римлян к проблеме терпимости следовало бы посвятить отдельный труд. Ибо борьба между терпимостью и нетерпимостью в Римской империи настолько тесно переплетена с историей христианства, что в понятном виде эту борьбу можно представить только в связи с историей христианства. История этой империи, которая распадается на римско-языческую эпоху и римско-христианскую эпоху, – это классический пример того, насколько сильно *социополитические факторы* определяют терпимость и нетерпимость. Самой сильной опорой империи был *культ императора*, который являлся, так сказать, кульминацией римского государственного культа. Когда христиане своим отказом оказывать божественные почести императору поставили, по мнению правящих кругов, под угрозу культовые основы Римской империи, их стали преследовать. Итак, преследования эти были, в первую очередь, не по религиозным, а по политическим причинам. Римское государство вследствие этого, собственно, против своей воли пришло к нетерпимости. Преобладание политического устранило исконную терпимость, так как та не нашла достаточного духовного обоснования. Возвышение властителя к божественной персоне не могло быть таким

обоснованием, так как основой его была иллюзия вместо действительности. Любая абсолютизация земного, будь то человек, учреждение или догмат веры, приносит несчастье. Поэтому христианская эпоха Римской империи – это также эпоха такой радикальной нетерпимости.

3. Греки

Греки, напротив, серьезно боролись за настоящую терпимость. Для гомеровского микенского грека вера в общих богов была столь же естественной, как в любой народной религии. Эта вера была основой греческого духа. Но в ходе развития здесь появлялись энергичные личности с независимым духом и независимой позицией и убеждениями, ставившие под сомнение эти основы, так как они разглядели их временный и обусловленный характер. К тому же значительно усилилась дифференциация жизненных и творческих сфер. Также греки были уже благодаря своему географическому положению, как и своему предрасположению, открыты для влияний других культур. Так в постгомеровское время возникли духовные движения с мощными, революционными стимулами.

Склонность греческого духа к терпимости на основании осознания полной напряженности полярности божественного стало в греческом мире исторически сильным фактором в примечательном масштабе в споре древнегреческой гомеровской религии с проникающим с севера (Фракия) *культу* Диониса. Сам *Еврипид* драматично описал этот конфликт в своей драме «Вакханки». Этот конфликт вел к великолепному полярному развитию греческого духа (обычно его понимают – в соответствии со словами Ницше – как напряженность между аполлоническим и дионисийским). Основная тема этой драмы – это и основная тема всей религиозной терпимости: Божественное обнаруживается в различном и часто противоположном виде, который может показаться традиционному набожному человеку совсем страшным. Но настоящее благочестие – почитать божественное, где бы и как бы оно ни проявлялось. Для этого, однако, требуется сильное чутье «божественности». И это чутье, в конечном счете, является самым важным. Заключительный хор вакханок, в котором победа новой религии признается как творение бога, – это песнь самого глубокого познания:

«Воли небесной различны явленья, -
Смертный не может ее угадать:
Много надежд проходит бесследно,
Многое боги нежданно дают...
Драме же нашей тут окончанье».

(русский перевод Иннокентия Анненского)

Но также обусловленность и временность религиозных форм были уже рано обнаружены такими философами как *Гераклит* и *Ксенофан*. Они пробили прочные стены традиционного и открыли взгляд на общее в религии и нравственности, на всечеловеческое, которое нужно было узнавать, уважать, осуществлять – обязательство, которому *Сократ* посвятил свою жизнь, и за которое он пошел на смерть. Но прежде чем он выпил чашу с ядом, он в своей защитительной речи перед народным судом и в беседе со своими учениками в тюрьме религиозно обосновал принципы свободы веры, свободы мысли и свободы совести, когда он, вопреки всем уставам и всем угрозам в свой адрес, ссылаясь на присущего ему внутреннего *daimonion*, в котором Сократ узнавал голос бога, коему нужно повиноваться больше, чем человеку. В его лице впервые в мировой истории была громко констатирована этическая и религиозная автономия как обязывающая теонимия.⁷ Она – непоколебимая основа, собственно, творческий центр любой настоящей терпимости.

При правильном рассмотрении, вся философия Греции сводится к осознанию и обеспечению права свободной личности, без которой никогда не может прийти до безусловного обеспечения терпимости. Нетерпимость в законах Платона – это возврат стареющего философа к страху перед упадком полиса из-за чужих культов и из-за атеизма, т.е. подчинение социополитической необходимости, которая также определила запрет чужих культов в римском Законе двенадцати таблиц.⁸

Дальнейшее развитие греческой философии и религии, приведшее, наконец, к *стоицизму* и к *неоплатонизму*, которые оба демонстрируют человеческую, а не национально-политическую позицию, добилось победы для важнейших принципов, определяющих всякую настоящую терпимость, даже если практические требования терпимости не всегда осознавались и реализовывались.

Плодотворное наследие этих духовных достижений затем в течение полутора тысячелетий всесторонне и глубоко влияло на западноевропейскую философию и на мистику, даже если вначале это воздействие было заторможено трансформацией христианства в нетерпимую догматическую и церковную религию. В гуманизме и в Ренессансе великие импульсы тех греческих достижений снова с силой пробиваются на поверхность. И затем они, укрепленные западноевропейским мышлением, в большой мере сформированным германским духом, во времена Просвещения и идеализма приходят к окончательной духовной, пусть даже еще не социополитической победе. В этом развитии совершаются всемирно-исторические духовные и религиозные процессы. «Речи о религии» Фридриха Шлейермахера, в которых последовательно провозглашается доминирующая, не только «терпимая», но и экзистенциально-позитивная позиция по отношению ко всем религиям, – это не что иное как конечный итог более чем двухтысячелет-

ней борьбы за осознание и правильную позицию по отношению к формированию религиозного в человечестве.

4. Германцы

В этой связи можно кратко указать и на отношение *германцев* к идее терпимости. Еще наличествующие документы дают нам свидетельства, которые подтверждают наше утверждение, что у индогерманских народов существует predisposed disposition к терпимости.

Самое раннее письменное свидетельство – это декларация арианского готского короля *Теодориха Великого* (493-526). Когда от него потребовали принудить евреев Генуи к принятию христианства, король заявил: «*Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus*» – «Мы не можем предписывать религию, так как никого (на самом деле) нельзя принудить верить против своей воли».

Это происходило в те времена, когда внутри католической церкви уже происходило подавление нехристианских религий, и были созданы духовные предпосылки для более поздней инквизиции с ее преследованиями еретиков. Также христиане-ариане, к которым принадлежал Теодорих, постоянно подвергались этим преследованиям как еретики, и арианство было, наконец, полностью подавлено. Арианство с его неортодоксальной христологией было распространено, прежде всего, у германских переселяющихся племен: готов, севов и вандалов, бургундов и т.д. У нас есть еще ряд хорошо засвидетельствованных примеров их терпимости.

«Это не во вред, если кто-то, кто ходит между языческим святилищем и церковью бога, оказывает почести им обоим» было крылатым выражением у *арианских вестготов*, с которым посланник короля Леовигильда (587-596) возразил одному слишком нетерпеливому католическому епископу. Очень характерным для этого терпимого отношения у германцев является также приведенный Снорри Стурлусоном в его труде «Круг земной» (*Heimskringla*) эпизод между норвежским королем Олавом (Олафом) Трюгвассоном (995-1000) и шведской королевой Сигрид. Олав в одном из своих викингских походов стал христианином и пытался, придя к власти, обратить Норвегию в христианство, при необходимости насильно. При встрече с королевой Сигрид, которой он сделал предложение, Олав потребовал от нее, чтобы она стала христианкой. Сигрид ответила: «Я не намерена отказываться от веры, которая у меня была раньше и у моих родичей до меня. Но я не буду возражать против того, чтобы ты верил в того бога, который тебе нравится.

Тогда Олав конунг очень разгневался и вскричал: – С какой же стати я женюсь на заядлой язычнице?

И ударил ее по лицу перчаткой, которую держал в руке. Затем он встал, и она тоже. Сигрид сказала: – Это может привести к твоей смерти.

Так они и расстались. Конунг отправился на север в Вик, а Сигрид – на восток в Швецию». Так рассказывает Снорри.

Это сообщение в последнее время вызывает сомнения, но обоснованно ли, для этого нужно было бы привести серьезные доказательства. В любом случае, эти терпимые взгляды королевы рассматривались на европейском Севере в качестве *образцовых*, и такой подход снова и снова проявляется на протяжении всей истории обращения германских народов в христианство – вопреки всем колебаниям под давлением нетерпимости со стороны церкви.⁹

Также последующая история борьбы за настоящую религиозную терпимость доказывает замечательное участие в этом процессе сформированных германским духом народов. Из сферы влияния поздней Римской империи, которая стала христианской и нетерпимой, эта борьба сместилась из всей западно-индогерманской области, в которую гуманизм и эпоха Возрождения принесли сильные импульсы, на Север, где, наконец, настоящая терпимость, по крайней мере, теоретически, в великих духовных системах и поэзии не скованных церковью свободных умов добилась победы. Оттуда это осознание и позиция повлияли, наконец, также на социополитическую структуру. Только отсюда эта позиция начала свое триумфальное шествие по миру, причем она нашла себе мощного союзника в религиозном мышлении Индии.

В средиземноморских странах западных индогерманцев религиозная нетерпимость под влиянием нерушимого господства католической церкви до сегодняшнего дня сохранила свое господство. Этот факт заставляет задуматься и указывает на глубокий корень: на свойственный от природы, врожденный тип человека. На то, однако, как этот человеческий тип может деформироваться под влиянием нетерпимой религии, указывает нетерпимость Лютера и лютеранской церкви.

6. Индоарии

Индия – это область народов и культур, в которой религиозная терпимость на протяжении более чем трехтысячелетней истории выстояла и победила вопреки всем самым резким религиозным и политическим изменениям. Это происходило под влиянием религиозных мыслителей, которые, исходя из своего непосред-

ственного религиозного опыта, в творческой работе мысли провозглашали необходимость религиозной терпимости. Решающим исторически зафиксированным фактором в этом развитии событий было переселение индоариев (начиная, вероятно, уже с третьего тысячелетия до Р. Х.), в древнейших письменных источниках которых, «Ведах» и «Упанишадах», заложены основы истинной религиозной терпимости. (Ср. для этого Hauer, *Der Yoga und Glaubensgeschichte der Indogermanen*, т. I.) Отсюда развертывалось движение во всем индийском пространстве с его главным образом восточным туземным населением, движение, которое приобрело всемирно-историческое значение. Это движение требует более подробного описания. (См. часть IV.)

II. НАРОДЫ ПЕРЕДНЕАЗИАТСКО-СЕМИТСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

1. Иудаизм израильтян

О том, что предрасположенность к религиозной нетерпимости, так сказать, происходит родом из переднеазиатско-семитского пространства, уже говорилось. С точки зрения мировой истории самый знаменательный пример пророческой религии – это религия *Яхве израильтян*. Здесь встречается не только один сильный «призванный» Яхве человек, провозглашающий строго монотеистическую религию, а возникали целые общности пророков, которые наряду с несущим культ сословием священников представляли провидцев как призванных самим Яхве и принадлежали к штату святилищ.¹⁰ Из них, а также среди призванных Яхве непосредственно из повседневной жизни, возник ряд великих пророков, которые боролись за чистоту монотеизма Яхве и отвергали всякие другие религии как отпадение от только единственного наивысшего и настоящего бога. «Я (Яхве) Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства, да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Книга Исход, 20, 2 и далее; ср. Второзаконие 5, 6 и далее). Согласно религиозной традиции, это была первая заповедь Яхве, потребованная им, на основе которой он сам заключил вечный союз с народом Израиля, как с избранным им народом. В борьбе против все время угрожавшего массе народа религиозного синкретизма с религией хананейского пространства, в частности, с религией Баала (Ваала), которая притягивала к себе даже такого замечательного царя как Соломон (не это ли слабое проявление религиозной терпимости сделало его позже почитаемым как идеал семитского мудреца?), победили, по крайней мере, в развитой иудейской религии, пророки. На то, что эта борьба происходила очень нетерпимо, причем не по социополитическим, а по религиозным причинам, указывает история пророка Илии (девятое столетие до Р. Х.). Илия собственноручно убивает жрецов Баала и должен убежать от синкретично настроенного царя и его веру-

ющей в Баала супруги, как он верит, в безнадежное одиночество. Вероятно, глубокое религиозное значение имеет то, что как раз этот дикий в борьбе пророк в одном видении узнает, что Яхве появляется не в грозе или в землетрясении, а в «тихом и кротком дуновении». Не сила меча, а духовное дуновение Яхве приносит победу. Затронутые этим дуновением пророки Амос, Осия, Михей в восьмом веке и еще большие, такие как Исаия и позднее Иеремия, борются за одного единственного истинного бога Яхве. Ограниченный сначала одним этим народом, Яхве становится богом всего мира, богом всех народов, богом истории, которая протекает по его плану, истории, в которой когда-то будут господствовать справедливость, верность и послушание богу, в царстве божьем, который вызовет к жизни помазанник, мессия.

Это были также политические события, которые определяли эту перемену в вере. Объединенное при Давиде и Соломоне иудейское царство впоследствии раскололось на северное и южное государства. Северное царство было уже в 721 году до Р. Х. уничтожено ассирийским царем Синаххерибом (Санхерибом), и большую часть его жителей угнано в Месопотамию, где они навсегда растворились в тамошнем населении.

Южное царство (Иудею) постигла та же судьба благодаря вавилонскому царю Навуходоносору в 587 году до Р.Х. Верхний слой и значительная часть населения попали в «вавилонское пленение», от которого их, однако, освободил персидский царь Кир в 559 году, после чего они вернулись на свою родину. Однако политическая автономия была утрачена.

Во времена этих резких изменений (начиная примерно с седьмого века до н.э.) возникло также так называемое «Второзаконие», Пятая книга Моисея, которая требует почитания Яхве в Иерусалиме в противоположность всем другим богам с неслыханной последовательностью и исключительностью, требования, которые царь Иосия с 621 года стремился воплощать в жизнь с неуступчивой бесцеремонностью и беспощадной нетерпимостью.

Во Второзаконии вера в Яхве связывается с безмерной нетерпимостью. Главы 12, 28 и далее до 13, 1-19 и 16, 21-17, 7 представляют собой примеры настолько нетерпимой позиции, которую едва ли можно найти где-нибудь еще в религиозной истории. Нужно дойти до «инквизиции» средневековья, чтобы найти параллели этому. Там даже есть призывы к доносу на членов своей же семьи, на жен и друзей, если только возникает подозрение в их соблазнении другими богами и культами. Наказание за это – побивание камнями; в иудейских городах, жители которых были «соблазнены», должно осуществляться изгнание, т.е. города вместе с их жителями следует уничтожить, и все, чем жители владеют, нужно сжечь как жертвоприношение Яхве: «И так истреби зло из среды себя».

Здесь с ужасом можно услышать, как религия в божественной рьяности, соединенная с социологическими целями в единство народной общины, с железной неотвратимостью ведет к зловещей религиозной нетерпимости. Буйство пророка Илии, прежде чем он испытал Яхве как тихое и кроткое мягкое дуновение, просыпается снова – без сомнения, под влиянием священников, которых больше не трогает духовная дымка Яхве ¹¹.

Изгнание, вавилонское пленение, было резкой переменой в развитии иудаизма израильтян: Политическая сплоченность нации была уничтожена. С тем большей ревностью те верующие, которые воспользовались разрешением Кира вернуться домой, осознавали единственность и неповторимость бога Израиля, и повиновение его закону. Такие пророки как Иезекииль и «второй Исаия» укрепляют надежду на восстановление царства на основании верности и послушанию Яхве. Надежда на мессию и Тора, закон «Бога на небе» (так называемый кодекс священников) стремятся к объединению. Так, благодаря благосклонности персидского царя Артаксеркса I, с 445 года начинает возникать *автономное теократическое еврейское общество* без политической власти и под руководством духовенства, которое развивало Иерусалим как культовый центр, в то время как духовное обслуживание совершалось в возникающих повсюду синагогах. Эта община просуществовала через все политические изменения времен Александра и римлян вплоть до разрушения храма Титом в 70 году н.э.

Попытки асмонеев, возмущенных действиями Антиоха IV, который запретил иудейский культ и ввел в иерусалимском храме культ имперского бога «Зевса Олимпиоса», вернуть политическую независимость, потерпели неудачу в ужасном кровопролитии, в котором религиозная ненависть привела к дикой и безудержной вакханалии насилия.

В аскетически и эсхатологически ориентированной секте *ессеев*, на которую в последнее время пролили новый свет находки свитков и раскопки в долине реки Иордан на Мертвом море (Кумранские списки – прим. перев.), боевой дух и религиозное рвение были увековечены в песнях. *«Reglement de combat des fils de lumiere»*, как Дюпон-Зоммер называет один свиток из этих находок, например – это свидетельство того, что эти «сыновья света» надеялись вступить в решающий бой против всех «сыновей тьмы», которыми являются не только не ессеи в собственном народе, но в особенности все *гои* (точнее «Kittim»), не-евреи, т.е. языческие народы. Благочестивые евреи как воины света против «Kittim» готовятся, согласно этому документу, к великой окончательной битве, и Дюпон-Зоммер говорит: *«notre rouleau hebreu exprime a leur egard une haine bien reelle, une haine sacree, fanatique»*.¹²

Этот дух нашел в христианской области свое воплощение в так называемом *Откровении Иоанна Богослова* (Апокалипсисе) с его ужасными описаниями уничтожения всех врагов Христа. Также здесь ревностная вера в единственного бога и его мессию связывается с фанатичной нетерпимостью, для которой не верующие в Христа – это, само собой разумеется, дети тьмы в царстве зла. Хотя это противоречащее действительности упрощение обладает своей сильной динамикой, но его конечный результат – несчастье.

Этим нетерпимым фанатикам противостоят определенные *эллинизирующиеся круги*, замечательными представителями которых, очевидно, были саддукеи, которые также склонялись к более терпимому отношению к другим религиям. Также нельзя не упомянуть, что отдельные эллинизирующиеся одиночки среди евреев, как высокообразованный *Филон Александрийский* (умер приблизительно в 42 году н.э.), на которого повлияла как греческая философия, так и эллинистическая вера мистерий, пытались преобразовать веру в Яхве в духе великодушного универсального монотеизма. У него самого, кажется, были переживания озарений, которые коренным образом определили его мышление. Филон был, вероятно, «первым мистиком и экстафиком на земле специфически монотеистического благочестия» (Буссе). Его влияние можно почувствовать не только в возникающей в эллинистическом пространстве еврейской мистике, но и в определенных течениях христианской теологии.

Еврейская мистика, *каббала*, вскормленная многими элементами эллинистического мира, в особенности также неоплатонизмом, как движение, противостоящее еврейской ритуалистике и рационалистической религиозной философии, через свое учение об эманации и *unio mystica* в экстатической молитве, неизбежно обладала терпимостью как основной чертой, которая противостояла традиционной, исконной нетерпимости иудаизма.

Спустя более тысячи лет после Филона мы видим деятельность великого законоучителя и религиозного философа Маймонида (1135-1204), который, как и Филон, пытался гармонизировать иудейское божественное откровение и греко-эллинистическую философию, которая сильно захватила его, причем здесь проявляются сильные тенденции к терпимости. В одном из своих посланий Маймонид говорит: «Касательно твоего вопроса о народах (*гой* – не принадлежащие к вере в Яхве народы), знай, что бог требует души, что о вещах нужно судить по состоянию души, и поэтому мудрецы истины, наши учителя, говорят так: У благочестивых среди народов мира есть своя доля в загробном мире, если они осознают то, что уместно осознавать в познании бога, и живут в соответствии с добродетелями».

Философ Коэн и такие люди как раввин Лео Бек, вместе со многими еврейскими единомышленниками, поняли и переняли это религиозное великодушие. В Мартине Бубере теологически-философское понимание, вопреки сильному укоренению в исконной религиозной почве, настолько расширяется в общечеловеческом и человеческом, что границы отдельных религиозных форм становятся проходимыми, и общее смещается в центр, занимая господствующую позицию. Так что терпимость, исходящая, так сказать, из понимания религиозного, становится самоочевидностью и внутренней необходимостью. Но когда Шарль Лерманн в докладе на заседании «Всемирного союза религий» (Бремен, сентябрь 1957 года) пытается совместить этот вид терпимости, которая является также важным элементом в мистическом движении *хасидизма*, с претензией еврейской религии на исключительность, то в этом он уже заходит слишком далеко. И там, где взгляд этой религии направлен на человечество, то это человечество, так же, как в римском католицизме, тоже понимается только как люди, которых нужно обратить в истинную веру. Однако это нельзя назвать настоящей религиозной терпимостью

Отношение иудаизма к его последнему великому пророку *Иисусу из Назарета*¹⁴ определялось нетерпимостью позднееврейской теократической системы. Представители этой системы не без причины почуяли в нем новатора, который мог стать опасным для этой системы, хотя сам Иисус и заверял, что он пришел не отменить «закон и пророков, а исполнить». Сам Иисус горько сожалел об этой нетерпимости иудейских вождей по отношению к ведомым духом, в своей речи против книжников и фарисеев, «лицемеров», как сказано в Евангелии от Матфея, 23, стих 37: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе!». Также он пал их жертвой. (О жестокой диалектике этой внутренней нетерпимости, которая обращается, в конечном итоге, против любого творческого прорыва, еще нужно будет кое-что сказать ниже).

Иисус был рожден в этой сфере нетерпимости. Но эта нетерпимость нашла сильный противовес в его глубоко укоренившейся религиозной любви к человеку, особенно к человеку в нужде и беде. Как провозвестник и борец за эту всеобъемлющую любовь, он за время всей своей земной деятельности создал необходимую предпосылку для любой истинно религиозной терпимости. Однако в его религиозной области у нее не было более глубокого воздействия. Когда он, наконец, пал жертвой нетерпимости своих же единоверцев, то как раз его смерть ярко поставила перед всем миром фундаментальное требование всей религиозной терпимости, долга и права собственного религиозного убеждения. Тот, кто умирает за свою веру, умирает ради духовной свободы.

Исключительная религиозная терпимость выражается у Иисуса, когда он укоряет двух своих апостолов, которые хотели бы опустить огонь с неба на жителей

самарянского селения, так как те не приняли их учителя, посчитав его путешественником в ненавистную им столицу евреев, Иерусалим: «Но Он, обратившись к ним, запретил им и сказал: не знаете, какого вы духа; ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать». (Евангелие от Луки, глава 9, стих 55-56). Беседа с женщиной-самарянкой, о которой рассказывает Евангелие от Иоанна, глава 4, стих 7, тоже свидетельствует о действительно терпимой позиции – самаритяне, по мнению евреев, отпали от настоящей веры.

Согласно этому тексту, Иисус предсказывает веру, в которой эти различия утратили бы свое значение, и в которой люди поклонялись бы «Богу в духе и в истине», так как бог – это «дух». Итак, самая внутренняя настоящая позиция и очищенное понимание бога устраняют различия, которые исторически возникли между связанными богом людьми. («Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине».)

Даже если также можно предположить, что эти слова – не подлинные слова Иисуса, то, все же, они показывают дух тех христиан, которые стоят за Евангелием от Иоанна. Эта позиция также принудила Иисуса жестко выступить против тех представителей его собственной еврейской веры, которые якобы боролись за закон бога, но на самом деле стали, в принципе, сторонниками узколого фанатизма и показной набожной холодности, того «ханжества» (*hypokrisis*), для коего религия – это, по сути, лишь прикрытие чуждого богу жестокосердия. По отношению к фальшивой вере нет терпимости. Свидетельство этой нетерпимости по отношению к фальшивому – это как раз та порицающая речь Иисуса против «фарисеев и книжников» с ее семикратным восклицанием «Горе вам!» (Евангелие от Матфея, глава 23).

Часто процитированные слова из Евангелия от Иоанна, глава 14, стих 6: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» могли происходить, вероятно, в этой форме не от самого Иисуса; но они все же характеризуют точку зрения Иисуса. Так же, как Будда был убежден в том, что его путь – правильный, даже только единственный правильный, так думал и Иисус. Если оба все же показывают терпимое отношение, то это отношение происходит у обоих из сильной и глубокой любви, которая без всяких условий охватывает человека как predetermined к спасению, причем человек рассматривается в его непосредственном человеческом бытии, а не в преломлении каких-либо воззрений, и с точки зрения спасения как определяющей жизнь действительности. Но эта действительность привязана не к определенному учению, а только к доверяющей любви и к открытости для встречи с настоящим. Он знает путь к этому и хочет показать его.

Является ли это отношение, которое включает в себя и определенную претензию на исключительность, нетерпимостью? Если судить по чисто формальной логике, то да, является. Если есть только *один*, объявленный пророком или просветленным путем к спасению, тогда другие пути не ведут к спасению, по крайней мере, не ведут к полному спасению. Однако мне кажется необходимым сделать здесь принципиальное различие между тем, кто, непосредственно охваченный помогающей любовью, наполненный своим посланием, с творческой силой вмешивается в нужды бедствующих людей, и теологом и пособником некоего учреждения, который с осуждением сооружает догматические барьеры, осуждающие и проклинаящие иноверцев. У Будды и Иисуса мы нигде не находим ничего такого. Их позиция определялась непосредственным любящим знанием о спасении, в котором становятся незначительными религиозные различия, и где решающей является открытость к объявленному спасению поверх всех противоположностей, что отчетливо выражается в беседе Иисуса с самаритянином. Называть такую позицию «нетерпимостью» означало бы представить ее в неверном свете.

То, что посреди жестко связанного со священными письменами и учением нетерпимого иудаизма прорывается на поверхность такое совсем иное отношение, является доказательством силы пратворческого, которая при более глубоком взгляде всегда и всюду проявляется в истории человечества.¹⁵

То, что мы узнаем из Нового завета об отношении иудаизма к религиозному движению Иисуса, подтверждает нетерпимость, которая проходит через всю израильско-иудейскую историю, уже в конфликте правящих слоев тогдашнего иудаизма с самим Иисусом. Его осуждают якобы за богохульство и с помощью социополитических манипуляций приводят к смерти на кресте. И едва образовалась христианская община, как уже первый мученик был осужден верховным религиозным советом евреев, Синедрионом, и погиб, заброшенный камнями от рук фанатично верующих иудеев (Деяния Апостолов, глава 7).

Потрясающим примером того, как близко сходятся в этом пространстве серьезное благочестие и нетерпимый религиозный фанатизм, является *Савл*, будущий апостол *Павел*. Он был соучастником этого побивания камнями Стефана, и наши библейские источники лаконично сообщают: «Савл же одобрял убиение его» (греческий текст вообще буквально говорит о том, что «Савлу понравилось его уничтожение»). Преследования Савлом христиан, многих из которых он, по словам Нового Завета, с помощью своих еврейских единоверцев и их властей бросил в тюрьму или убил, пока он сам около Дамаска в результате глубокого потрясения не пришел к вере в Христа, слишком известны, чтобы здесь требовалось рассказывать о них в подробностях. Как Деяния Апостолов (глава 8 и далее; глава 26, стих 9 и далее), так и сам Павел сообщают об этом. Из этой

тяжелой вины и из освобождения от нее через самые глубокие внутренние переживания выросла также теология Павла о смерти на кресте и искуплении.¹⁰

Это отношение иудаизма к вышедшей из его среды новой религии не оставалось ограниченным Палестиной, а определяло также иудаизм еврейской диаспоры в Римской империи. Харнак на основании многочисленных документов так резюмирует эту ситуацию: «Теперь (после обращения Павла в христианство) евреи пытались искоренить палестинские (христианские) общины и заставить христианских миссионеров замолчать. Они повсюду пытались помешать деятельности Павла среди язычников. Они проклинали верующих христиан и самого Христа в своих синагогах. Они подстрекали массы и начальство во всех странах; они систематически и официально распространяли по миру страшные упреки и обвинения в адрес христиан, которые играли роль уже во времена Траяна... и клевету об Иисусе. Они устроили контрмиссию; они предоставляли языческим противникам христианства литературный материал. Они – если не всё вводит в заблуждение – вдохновили Нерона на травлю христиан, и при более поздних кровавых преследованиях они почти всюду находились на заднем плане или на переднем плане этих действий – Тертуллиан называет синагоги источниками преследований».

А именно эти акции, по свидетельству Юстина, похоже, направлялись из центра иудаизма в Иерусалиме. Также *Бар Кохба*, еврейский мятежник времен Адриана, преследовал христиан.¹⁷

Если мы рассмотрим все это развитие вплоть до времен Иисуса с точки зрения проблемы терпимости, то мы должны констатировать, что настоящая религиозная терпимость нигде не развилась в иудаизме израильтян и в более позднем иудаизме, наоборот: мы видим там свидетельства прямо-таки фанатичной нетерпимости. Филон и Иисус возвышаются над всей этой историей нетерпимости как одиночки. Последний был отвергнут еврейством, первый, на которого в очень большой степени повлиял эллинизм, оказал воздействие только на одно определенное течение, которое привело затем к еврейской мистике. Иудаизм как таковой оставался религиозно нетерпимым. Здесь мы сталкиваемся с фактом, который требует серьезного понимания. Как может религия, которая характеризуется такой радикально серьезной верой в бога, столь долго оставаться под властью настолько нетерпимого фанатизма?

Нет сомнения в том, что *иудейский профетизм* представляет формирование высокого религиозного значения, в котором устремляющееся ревностное почитание бога израильтянами сконцентрировалось до значимой для всей мировой истории нравственности. Библия стала всемирной книгой. К сожалению, всегда также в смысле религиозной нетерпимости. Как получается, что пророческая

проповедь справедливости, верности, любви и милости бога, великолепного царства мессии и бога, мирного царства, в котором находят себе место даже хищные звери (ср. Исаия, глава 11) так тесно соединяется с религиозной нетерпимостью? Все же, с тяжелыми судьбами, которые привели, наконец, к полному политическому крушению и к ссылке народа в чужие страны, пришло очищение и расширение веры в Яхве: Он становится всемирным богом, богом всех народов, руководителем мира и господином истории. Можно было бы подумать, что пророки, которые провозглашали такое, должны были бы приобрести также открытый взгляд на разнообразие божественных проявлений. Конечно, они должны были вести борьбу против сильно выродившихся религий. Но ведь поздние пророки знали также персидскую религию через фигуру Кира. Все же в пророческой проповеди Кир – помазанник не Ахура Мазды, а Яхве (Исаия, 44, 28 и 45, 1), который подчиняет ему его врагов и обращается к нему: «Я Господь (Яхве), и нет иного; нет Бога кроме Меня; Я препоясал тебя, хотя ты не знал Меня, дабы узнали от восхода солнца и от запада, что нет кроме Меня; Я Господь, и нет иного». Если прочесть всю эту проповедь так называемого Второго Исаии Киру в главе 45, то возникает впечатление, что она направлена против всех тех, кто, например, хотел бы увидеть в Кире помазанника какого-то другого бога, а именно Ахура Мазды.¹⁸ Об этом заключительные строфы: «Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык. Только у Господа, будут говорить о Мне, правда и сила; к Нему придут и устыдятся все, враждовавшие против Него. Господом будет оправдано и прославлено все племя Израилево».

Болезненно задевает нас та стойкая нетерпимость, с которой сталкивается здесь терпимый верующий в Мазду царь Кир, который возвращает верующих в бога, с такой нетерпимостью обращающегося к нему, в их святой город, чтобы они восстановили его и его великую святыню, разрушенный храм. То, что Кир разрешил евреям восстановление их святилища, кажется, указывает, все же, на то, что он хотел равным образом почитать Яхве и своего Мазду.

Здесь сталкиваются два религиозных мира, которые оба почитают наивысшего бога, для которого справедливость, право, большая и высокая нравственная жизнь являются воплощением настоящего человеческого бытия. Но насколько различно отношение к иноверцам! Здесь, где истинная вера и нравственная серьезность связывается с неуступчивой претензией на исключительность, мы сталкиваемся с одной из самых трудных проблем религиозной истории. Ибо тут нам раскрывается тревожная духовно-законная диалектика веры в исключительность: Наш бог – это только один единственный настоящий бог; его претензия на господство и милость универсальна, действительна и обязательна для всех. Поэтому есть только одно откровение, которое вопреки всем ошибкам

должно быть твердо зафиксировано в священном писании или догме. Все верующие должны признавать это *одно* откровение бога.

Пока это происходит, нетерпимость по отношению к иноверцам связана с внутренней, т.е. условной терпимостью. Если, однако, внутри истинной общины верующих в бога появляются новые опыты бога и вместе с тем «откровения», которые угрожают помешать единству вероучения, как в случае Иисуса из Назарета, то нетерпимость представителей единообразного единства поднимается против новаторов, заставляет их замолчать, «ликвидирует» их.

Там, где, однако, новая община остается в этой сфере претензии на исключительность, она, со своей стороны, снова выдвигает ту же претензию на исключительность и проклинает других. Так поступали люди Кумрана, так поступала возникавшая христианская община, так поступали новые появившиеся в ней направления, лютеранство и позднее секты, вплоть до приговоров отлучения от церкви в догматике Барта против любого другого направления. Этот процесс начинается с претензии на универсальность для истинной веры, с которой должно соглашаться все человечество. И этот процесс заканчивается в самом узком кругу обособленного движения или временной теологии. Зловещая «диалектика»! Может быть, здесь не в порядке что-то очень важное? Этот вопрос касается основной проблемы рассмотрения религии в контексте мировой истории, проблемы, указывающей на центр всего религиозного существования. Не хватает ли здесь понимания законов исторического бытия, которое теснейшим образом связано с религиозным бытием человека? Именно потому, что последнее воплощается также в первом, претензия на исключительность для религиозной формы – это противоречие в самом себе. Ни индивидуальное, ни историческое существование никогда не бывают абсолютными. Однако опыт бога и откровение не могут происходить ни вне него, ни над ним, но всегда только в нем. Поэтому это радикальная ошибка – абсолютизировать какую-либо историческую форму.

Всякий голос бога, каждый закон, каждое высказывание о боге, даже каждое переживание бога обусловлены, вопреки самой внутренней безусловности, в изображении, в образе, в переживании, в действии, мысли, слове, символе. Из недооценки этого факта обязательно следует беда нетерпимости. Радикальная претензия на абсолютность с ходом истории доводит до абсурда саму себя. Здесь всемирная история – это действительно всемирный (страшный) суд. (Ср. для этого *Toleranz, Eine Grundforderung geschichtlicher Existenz*, Freie Akademie, Nürnberg 1960, стр. 73 и на следующих страницах).

2. Ислам¹⁹

Вторая изначально связанная с определенным народом «универсальная религия» строго монотеистической формы, которая происходила из семитского пространства, *ислам*, считается вообще нетерпимой. Исламские религиозные войны, в которых смешивались социополитические и религиозные мотивы, стоили жизни бесчисленным «неверным», «язычникам», если только они не обращались в истинную веру. Очень свежи еще воспоминания о взрыве религиозного фанатизма при разделении Британской Индии на Индийский Союз (собственно Индию) и Пакистан.

В соответствии с лозунгом правоверного ислама, как он развился со времен господства Аббасидов (750-1258), существуют только мусульмане и немусульмане, «верующие в Аллаха» («правоверные») и «язычники» («неверные»). Лозунг этого ислама гласит: один бог и одна община бога. При этом во всем царит склонность к политической теократии. Ее глава – это Аллах, *имамы* – ее «вожди», только Мухаммед и его наследники, *халифы*. Целью является включить весь мир в этот религиозный и социополитический порядок. До этого идеального состояния человечество и мир распадается на две половины, *дар аль-ислам*, «территория ислама», которая населена народом общины («уммы»), мусульманами, и *дар аль-харб*, «территория войны», т.е. неисламский мир, который должен быть обращен в ислам, если необходимо – с помощью «религиозной войны», *джихада*. Если какая-то исламская территория оказывается под неисламским господством, она снова становится *дар аль-харб*, и мусульмане должны покинуть ее. (Этот подход был самым сильным мотивом кровавых событий при разделе Индии!)

Этот порядок мира опирается на слова и пример самого Мухаммеда. И этот миропорядок абсолютно нетерпим, и эта теоретическая нетерпимость всюду там, где ислам добивается политического господства, становится большой опасностью. В этом отношении в исламе решительно утвердилась склонность переднеазиатских семитских (включительно туркоманских) народов.

(Тенгрианство доисламских тюрков отнюдь не было нетерпимым и спокойно взаимодействовало с религиями соседних с тюрками народов, с сибирским шаманизмом, тибетской религией бон, несторианским христианством. Из более поздних времен можно вспомнить также веротерпимые принципы «Великой Ясы» Чингисхана. Конечно, нынешние исповедующие ислам тюрки, включая также тех, которые сейчас заселяют западную часть Азии и Средний Восток – турки, туркмены, сирийские туркоманы, азербайджанцы и т.д. – не являются народами переднеазиатско-семитского происхождения. – прим. перев.)

Но если бы это было искажением реального исторического проявления ислама, то эту непреклонную нетерпимость хотелось бы объявить его абсолютно однозначным признаком. Уже сам Мухаммед сделал определенные ограничения, которые зафиксированы в Коране, в том числе и с религиозным обоснованием. Очевидно, в убеждении, что богом евреев, христиан и сабиев (зороастрийцев?), «людей писания» (*ахль-аль-китаб*), был тот же Аллах, в которого верят также мусульмане, Мухаммед предоставляет им эту терпимость, если они не выступали против исламского господства и платили подушную подать. Если они поступают праведно, они получают награду в день последнего суда, как и верующие в Аллаха, они не будут иметь страха и не будут печалиться (ср. Сура II, 59; арабский текст крыло 60). Можно сослаться также на Суру II, 244 и далее, где Мухаммед рассматривает историю иудеев как направляемую Аллахом, и говорит о «посланниках Аллаха», которых он оценивает по уровням, и где он говорит также об Иисусе (Исе) как об одном из этих посланников (пророков). Там он говорит тогда, после того, как он еще раз подчеркнул единовластие Аллаха: *ла икраха фи аддини* – «В религии нет принуждения» (257). Согласно более позднему преданию, это напоминание было направлено к верующим, сыновья которых были воспитаны в язычестве или иудаизме, и которые не последовали за своими отцами в смене вероисповедания на ислам. Можно объяснить это предложение, пожалуй, таким образом, что Мухаммед отвергал принудительное обращение в ислам из понимания по-настоящему религиозного человека, что такое принуждение противоречило бы самому внутреннему существу веры. Эта интерпретация подкрепляется другим местом Корана, Сурой X, 99-100, которое исходило из веры во вседейственность и всемогущество Аллаха. Там Аллах говорит: «Если бы твой Господь пожелал, то уверовали бы все, кто на земле. Разве ты стал бы принуждать людей обратиться в верующих? Ни один человек не уверует без дозволения Аллаха. Он обрушивает ярость на тех, кто не разумеет».²⁰

Упомянутый в примечании исследователь Т. В. Арнольд, кстати, подтвердил, опираясь на многочисленные документы, вплоть до Нового времени, что многие исламские властители поступали в соответствии с этим духом, даже если часто настоящая или мнимая социополитическая необходимость принуждала или соблазняла их действовать нетерпимо. Но при этом не нужно забывать, что уже заповеданная в Коране религиозная война всегда таила в себе опасность активной нетерпимости. Вообще, по представлению этого исследователя, исламские юристы и теологи часто были гораздо более нетерпимы, чем фактическая позиция исламских правителей; он приводит ряд примеров, когда преследуемые византийскими императорами христианские секты и евреи находили убежище в мусульманских странах.

Речь мориска (мусульмане в Испании) перед трибуналом последнего изгнания этих потомков прежних арабских завоевателей в 1610 году – это пламенное обвинение гордящегося терпимостью своих собственных предков мусульманина против католической нетерпимости по отношению к иноверцам. Можно вспомнить о Саладине в «Натане Мудром» Лессинга и с некоторым стыдом воспринимать нетерпимые декларации видных высокопоставленных служителей католической церкви и действия студенческих демонстраций в сегодняшней Испании.

Вопреки этим элементам терпимости, в исламском мире, главным образом, в переднеазиатском семитско-хамитском пространстве, где ислам также обладал социополитическим господством, победила нетерпимость, кроме как в уже вышеупомянутых мистических течениях, которые были вскормлены неисламскими источниками. Так как они представляют собой важное с точки зрения мировой истории движение за терпимость, их следует рассмотреть более подробно.

III. ТАК НАЗЫВАЕМАЯ ИСЛАМСКАЯ МИСТИКА

Самый сильный удар по традиционной социополитической и религиозной нетерпимости официального ислама нанесли так называемые *суфии*, исламские мистики, начиная с восьмого-девятого веков и до Высокого средневековья, с воздействиями вплоть до современности, которые обладали и все еще обладают большим влиянием, прежде всего, в ставшем к тому времени мусульманским пространстве бывших персидских государств. То, что время расцвета этого движения совпадает по времени со временем расцвета западноевропейской мистики, можно кратко упомянуть, так как к этому факту примыкают переплетающиеся проблемы всемирно-исторического рассмотрения. Это особенно сильно подчеркнутая Р. Отто «конвергенция» (на мой взгляд, лучше было бы использовать слово «параллельность») религиозных движений, перенятая затем Ясперсом под понятием «осевое время»*.

* Не ссылаясь при этом на Р. Отто.

Определение суфизма как «исламской мистики» правильно только в том отношении, что он вырос в исламской религиозной области, и в Коране находится несколько мест, на которые суфизм мог бы опираться для своего оправдания (не забывайте, что Мухаммед был экстатиком, и что также в мистике экстатические переживания занимают определенное место). На самом деле в суфизме, как уже кратко упоминалось выше, мы видим движение, импульсы которого бы-

ли преимущественно неисламскими – неоплатонизм и сирийская христианская мистика, индийская йога.²¹

Глубоким корнем этой мистики был *таухид*, «переживание единства», которое во всем демонстрирует те же черты, как в индийской йоге самадхи, как *сахв* (буквально «трезвость», «воздержанность»), *ваджд* «экстатическое переживание, совершенный восторг», колеблющийся туда-сюда между «бытием в боге», *бага*, и полным «растворением существования», *фана*, которое подобно индийской нирване. Многозначное слово *таухид*, «единство, единственность», которое объясняли экзотерически как признание единства бога, эзотерически, однако, как полное единение с богом, охватывает наивысшее самопостижение и опыт переживания бога этих мистиков.

Родившаяся из этого религиозная метафизика неминуемо снесла все барьеры догматического ислама. Высказывание Халладжа «Я – (последняя) истина (т.е. бог)» затем привело к его казни. (Сравните признание Иисуса на его допросе перед Синедрионом и его воздействие!) Его строфы о единстве с богом показывают огромную смелость этого мистика в том религиозном пространстве, в котором Аллах трансцендентно радикально отделен от существа человека:

«Я тот, которого я жажду и, тот, которого я жажду, это я.

Мы два духа, которые живут в одном теле.

Если видите меня, то видите его.

Если видите одного, то видите нас».

...

«Твой дух смешался с моим,

Как вино смешивается с чистой водой,

Если что-то прикасается к тебе, то это прикасается и ко мне,

Теперь ты – это я в любом положении».²²

То, что такое переживание единства с богом должно было взорвать все формы догматического и мифически-символического вида, является само собой разумеющимся, так же и то, что из этого обязательно получилось панентеистическое – не пантеистическое! – понимание бога и мира, в которое включались также исторические религиозные формы. Его относительность по отношению к абсолютной вседейственности, которую можно было познать непосредственно, становилась узнаваемой вследствие того, что бог осознавался в мистическом единстве без каких-либо форм, «лишенный всех картин (= образов, форм)». Поэтому этого Одного можно было найти также во всех формах и «картинах». Таким образом была резко раскрыта дверь для радикальной религиозной терпимости посреди исламской религиозной области. «Мое сердце стало способно к любой форме», сочинял поэт Ибн Араби (умер в 1240 году):

«Выгон для газелей, монастырь для монахов,
Храм для идолов, Кааба того, кто исполняет «Обход».*
Скрижали Торы и книга Корана.
Я следую за религией любви, куда бы
Ни повернули свой путь ее верблюды.
Это моя религия и моя вера».

* Речь идет о торжественно-почтительном обходе важнейшей мусульманской святыни в Мекке.

И *Джелал ад-дин-Руми* (умер в 1273 году) смотрит, как бог обнаруживается во многих формах, «божественный возлюбленный» и «друг» (Аллах) проявляется в каждое мгновение в другом одеянии, как глина в кучке глины (Адам), во всей вселенной, как Ной, Авраам, Иосиф, Иаков, в огне (Зороастр), как Моисей, Иисус вплоть до Мухаммеда, Али и Халладжа.

Четверостишие то скептического, то мистического певца любви и вина, перса *Омара Хайама* (одиннадцатый век) звучит:

«Сердце, в котором есть свет любви,
Будь это еврей, мусульманин или христианин
Когда только в книге бога любви стоит,
Совсем забывает о рае и аде».

Его терпимость обозначена в четверостишии:

«Кааба и храм – это одна картина благоговения,
Также из христианских колоколов пробивается только благоговение,
Да, церковь, кафедра, крест и четки
Все они на самом деле только вывеска благоговения».

И его скептическая природа требует иронии:

«В сумерках мечети и церкви
Болтают о небесном счастье и адских муках
Все же, тот, в кого проникло бытие Наивысшего,
Никогда не сеет это семя в сердце».²³

Как девиз всего суфийского движения можно использовать эту фразу:

«Наше богослужение различно, но твоя (бога) красота – это только одна, и каждый указывает на эту красоту».²⁴

Великому исламскому схоласту Аль-Газали (1058-1111), которого воспитывал суфий, и который был в то же время замечательным правоведом и теологом, удалось преодолеть резкие противоречия между мистикой и исламской теологией и сделать это мистическое движение плодотворным для духа общности исламского мира. Он тем самым предотвратил, с одной стороны, полную отчуждаемость религии закона и, с другой стороны, гарантировал надлежащее место более глубокому внутреннему благочестию в исламском мире. Значительная часть мусульман попала, таким образом, под глубоко прочувствованное влияние мистических движений в исламе, что также подготовило путь для идеи терпимости.²⁵

Также суфийское движение столетиями непосредственно воздействовало на создание *мистических орденов*, «орденов дервишей», вероятно, лучше сказать – «общностей» (в смысле пиетистического употребления этого слова). Их значение для исламского мира едва ли можно переоценить. Оно проявляется особенно четко в течение *Рамадана*, месяца поста, когда ордена с их шейхами собираются во дворце старейшины всех орденов, шейха эль Бакри для своих обрядов (*дхикр*), свидетелем которых мне довелось быть именно там.

Но там, однако, где эти ордена были задействованы для социополитических или религиозно-политических целей, снова пробивается укоренившаяся фанатичная нетерпимость, часто с опустошительными результатами. Так как лишь немногие из этих орденов действительно серьезно заботятся о мистической жизни. Все же, у некоторых из этих орденов, в частности, у *мевлеви*, приверженцев Джелала, еще есть глубокое влияние в направлении религиозной терпимости. Их богослужения с культовым танцем и игрой на флейте принадлежат к самым впечатляющим из религиозных обрядов, которые мне удалось увидеть вместе с Р. Отто в Египте, куда *мевлеви* убежали от кемалистов. Среди «братьев» этого ордена, которые живут совместно в домах общины или вместе трудятся на общей работе – в долине Джабок вблизи от Триполи я был с ними на крыше мельницы, которой они владели, – есть много людей с глубокими чувствами, которые принимают своих гостей с полным великодушием, как только они замечают, что те знают и принимают всерьез их веру.

О том, что *религия бахаи (бахаизм)* частично выросла из корней персидской мистики или, во всяком случае, та сильно повлияла на нее в ходе ее развития, уже говорилось. Уже создатель бабизма, Мирза Али Мухаммед из Шираза (умер в 1820 году), адепт одной шиитской секты, связывал со спиритуализирующим благочестием социально-этические требования, такие, как улучшение положения женщин, терпимость и братство человечества. Разумеется, его терпимость была еще очень условной. Также он погиб, преследуемый фанатичной нетерпимостью мусульманских священнослужителей.²⁸

Из этого движения, которое расколосось на различные направления, возникла значительная литература с большим влиянием. Сегодня бахаи ведут миссионерскую работу по всему миру и имеют мощные центры, особенно в Северной Америке и Европе. Основная позиция этого движения опирается на терпимость. Они верят в постепенные откровения в разные времена и в различных местах, соответствующие нуждам времени и пространства. Некоторые из их принципов звучат так: «В каждой религии есть подготовленные души. Сегодня бог действует во всех церквях и пробуждает во многих душах небесное братство. Души родственно связаны друг с другом невидимыми и духовными узами, и святой дух приводит их к зрелости. Религия бахаи – это не исключительное общество, а божественная община. Ее собор – это бескрайнее небо, и ее храм – широкая земля». «Дух бахаи недогматический и стоит выше рас, общественных классов и партий». Это – великодушные принципы настоящей религиозной терпимости, которые выходят далеко за рамки того, что защищал первоначальный учредитель движения Баби Бахаи. Суфийское влияние стало сильнее ²⁷.

Но если доходит до жесткого противостояния, то и в требовании терпимости также бахаи остаются, в конечном счете, с верой в то, что откровение их учителя Абдула Бахауиллы, «служителя божественного сияния», до сих пор является наивысшим и единственно истинным. Эта догматическая претензия на абсолютность, в чем бахаи сильно отличаются от суфиев, по моему собственному опыту, ничуть не меньше, чем у других определяемых догмами религиозных форм. Также и здесь есть споры между сектами и взаимные осуждения.

Все же это движение терпимости от суфизма до бахаизма – это важный момент во всемирно-исторической борьбе терпимости и нетерпимости. При этом становится все более очевидно, как здесь борются друг с другом два основных принципа исторического существования: Сохранение прочной, образовавшейся, цельной социополитической и религиозной общности как наивысшей ценности, и требование и право творческого прорыва и создания разнообразных новых форм, а также очень глубокого личного переживания бога и индивидуального благочестия. В зависимости от времени и пространства качаются чаши весов, полюса усиливаются и ослабляются. Уравновешение не может быть достигнуто никогда; человечество вечно борется за это. Так как историческое существование, так же, как и личное существование человека, никогда не бывает статичным, а только динамичным. В этой динамике скрыты счастье и трагичность человеческого бытия.

В этой связи можно указать на уже упомянутый открытый современным религиоведением факт, что в отличие от нетерпимости пророческих религий мистическая религиозность почти полностью терпима.²⁸ Поэтому все религии и культуры, в которых мистика достигла значительного развития, тихо, но постоянно

наполняются духом терпимости. Мы здесь снова сталкиваемся с решающим значением врожденного, природного человеческого типа. Мистика в зачатках есть всюду. Но появление достойных упоминания мистических течений ограничено теми территориями и народами, которые находятся главным образом под индогерманским влиянием. Греция, германская область, Иран и Индия, это наиболее выделяющийся пример взаимодействия мистики и терпимости в мировой истории. Этот вопрос еще будет рассмотрен более подробно.

Но также и переселившийся из индоарийского пространства через Китай в Японию буддизм в виде «дзен» существенно способствовал там терпимости, так же, как и в самом Китае. Во всей дальневосточной области, как и в индогерманской, тихое мистическое движение проходит через все сферы религиозной истории. Во время расцвета буддизма в Китае в первой половине правления династии Тан (восьмой век) в Китае господствует религиозная терпимость, так что даже чужие религии (несторианство, манихейство и зороастризм) смогли там обосноваться. Но из-за национальной реакции при императоре У-Цзуне (844) начинаются жестокие преследования неконфуцианских сект и буддизма. Арабская и еврейская мистика с самого начала находятся под греческим влиянием, в первую очередь также под влиянием неоплатонизма. Большое значение социально-политических и национальных факторов мешает прямолинейному развитию терпимости из мистических сил. Также нетерпимость японского реформаторского пророка буддизма Нитирэна (тринадцатый век) в значительной степени определялась социополитическими соображениями.²⁹ Все же в Японии удалось достигнуть постоянного взаимного приспособления или, по меньшей мере, дружеского сосуществования развившейся там исконной религии японцев – синтоизма – с проникшим и впитавшимся конфуцианством, буддизмом и христианством, при этом не без влияний западных идей терпимости.

Самая глубокая причина терпимости у мистиков всех стран и времен уже упоминалась выше, когда речь шла о суфиях. Это религиозное переживание мистического единства, *unio mystica*. В нем все религиозно-исторические и теологические различия и противоположности сходятся вместе и растворяются в божественной единственности. К этому добавляется способность мистического сознания с пониманием испытывать внутренние реалии религиозно-исторических форм, вследствие чего их историческая жесткость размягчается, так вскрывается и обнаруживается их центральная сущность. Эта духовная динамизация религиозных форм позволяет чувствовать и понимать их бьющееся сердце, вследствие чего можно отменить и устранить несущественное, особенно рационалистические окостенелости и односторонние представления определенных «истин». Конечно, к этому еще добавляется пренебрежение социополитическими реалиями и нуждами, связанное с культивированным индивидуализмом, которому благодаря собственному творческому опыту одновременно присуща высо-

кая уверенность в себе, высоко ценящая личное достоинство человека. Кроме того, тот, кто верит и испытывает то, что он с богом по сути един, не может верить во что-то иное, чем в то, что так же един с богом каждый человек, даже каждое существо. Это убеждение – настоящий центр мистики. В этом-то и кроется самая главная причина любяще-уважающей общности, для которой терпимость – это не требование, а естественный дар. Это несколько намеков для анализа сущности и причин мистической терпимости, которые можно было бы систематически разрабатывать далее.

IV. ИНДИЯ

Индия по праву считается классической страной религиозной терпимости. В действительности это единственная страна, в которой с ранних эпох народно-религиозных форм ведической эпохи (примерно в 1500-1000 до Р. Х. или раньше) через все изменения религиозной истории вплоть до современности можно проследить непрерывное развитие идеи терпимости. Хотя дело обстоит не так просто, как обычно предполагают.³⁰ Также Индию не миновала борьба религий. Межрелигиозную борьбу знали, судя по имеющимся у нас текстам, уже индоарии второго тысячелетия до Р. Х. В «Ригведе» эти конфликты показаны намеком, например, между почитателями Варуны и Индры, и позже между Рудрой-Шивой и Вишну, что в особенности нашло свое отражение в «Махабхарате». Все же, познание конечного единства всех форм божественного появляется на заднем плане снова и снова, коренясь как в религиозно-философском взгляде на мир, так и в мистическом опыте. Философски-метафизическое осознание относительной сущности религиозно-исторических форм в сравнении с единственной окончательной реальностью божественного и общей основной сущностью всего настоящего религиозного опыта является, как уже было показано, самым глубоким корнем любой истинной религиозной терпимости. Она нигде не проявилась так рано, как у индоарийских мыслителей, что было доказательством чрезвычайного метафизического таланта индоариев, который прямо-таки неповторим в религиозной истории человечества.

Самые ранние свидетельства этого единого понимания можно найти уже в древнейших религиозных источниках индоариев, в «Ригведе» и в старейших слоях «Атхарваведы». В использованных, вероятно, при церемониях посвящения гимнах-загадках³¹, в которых старинную мудрость изучали с помощью вопросов и ответов (так, например, «Ригведа» I, 164 = «Атхарваведа» IX, 9 и 10) содержится классическое свидетельство, которое ни в коем случае нельзя датировать позже, чем 1000 до Р. Х.:

«Индрой, Митрой, Варуной, Агни (его) называют,
А оно, божественное, – птица Гарутмант.
Что есть одно, вдохновенные называют многими способами.
Агни, Ямой, Матарिशваной (его) называют». («Ригведа» I, 164, 46)

И в гимне «Ригведы», в котором взывают ко «всем богам» (III, 55), каждая из 22 строф заканчивается рефреном: *mahad devanam asuratvam ekam* – «Много богов, сущность Асуры одна» («Велико могущество богов, единственно»). *Асура* является наименованием, которое прилагается только к наивысшим богам (соответствует иранскому *Ахура*); оно значит: «обладающий жизненной силой».

Asuratvam, «свойство асуры», «божественная сущность» – то, что делает всех богов богами, это то Одно, из которого живут и существуют все боги. Их способы проявления в мире богов – это только дифференциации этой одной прасилы божественного бытия и деятельности. Для этих разнообразных божественных манифестаций индоариев понадобилось определенное выражение: *tanu* «вид, форма». Также отдельные боги, как Индра или Рудра, могут появляться в очень различных *тану*, в приветливом, помогающем или также ужасно угрожающем виде, так же, как их почитатель ощущает их каждый раз. Этот бог вовсе не единообразное, а разнообразное, проявляющееся даже в противоположных формах существо. Он – постоянно движущаяся, меняющаяся, динамичная реальность в своем обращенном к миру и его верующим «образе». Другая же его реальность, «отвернутый в другую сторону образ», который «заканчивается» в вечно-едином, остается скрытым от обычных опытов.³² Он будет понят только в *опыте Пуруши-Атмана*, т.е. в непосредственном мистическом переживании. Этот опыт уже в поздневедическом времени приобретает полное значение.

Понятие Одного, абсолютного, которое мы можем сравнить с греческим *hen kai pan*, «Одно-и-Всё» Ксенофана («всеединство»), приобретает со времен «Ригведы» все большее значение в религиозном мышлении индоариев. Наряду с упомянутыми гимнами, еще можно назвать «Ригведу» VIII 58, 1 и 2, где в противоположность приносящим жертву жрецам, которые еще верят в разнообразие (богов) и вопреки своим жреческим знаниям не осознают Одного, так же, как и их заказчики, понимание единства подчеркивается последним предложением: «Поистине, этот Один стал всем».³³

Апогеем этого понимания единства является известный космогонический гимн «Ригведы» X, 129, в котором Один с философским глубокомыслием воспевается как божественный прапринцип. Ввиду его основополагающего значения для индийского религиозно-философского мышления и неизбежно возникающей из этого религиозной терпимости, здесь уместно привести несколько строф из этого гимна.

«1 Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздуха, ни небосвода, за его пределами.
Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была бездонная, глубока?

2 Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него.

3 Мрак был сокрыт мраком в начале.
Неразличимая пучина – все это.
То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту.
Оно Одно было порождено силой жара!

4 В начале на него нашло желание,
Что было первым семенем мысли.
Происхождение сущего в не-сущем открыли
Мудрецы размышлением, ища в сердце (своем)».³⁴

Вместе с тем религиозно-философское происхождение этого осознания подчеркивается в этом гимне.

Этот Один становится в брахманском предании *Брахманом* «Прамогущественно-высоким». Наряду с ним, однако, уже в ведическое время утверждается «один бог» (*eka deva*), который как «творец всего», как «стоящий прямо», как мировое древо, мировой столб и всемирный человек творчески несет всё. Так наряду с упомянутыми гимнами «Ригведы» стоят великие гимны «Атхарваведы» X, 7. 8 и IX, 6 (= «Ригведа» X, 90). В *Брахмане* = *Пуруше* живут все божества как в коровнике, говорится в одном гимне «Атхарваведы» (XI, 8, 32). Это странное выражение свидетельствует о борьбе за ясность нового познания.³⁵

Также в этом Одном заключены все божественные силы. Впредь обе божественные силы, *Брахман* и один пра- и вселенский бог, бог всего, находятся, так сказать, в полярном напряжении, так, что они не исключают друг друга. Религиозное переживание Индии скорее в очень живой динамике колеблется туда-сюда между личностной и неличностной или надличностной сущностью божества. Но всегда обнаруживается всеединство, которое проявляется как личностным путем в разнообразных видах, так и надличностно, создавая спасение обоими способами.

«Боги» и их *tanu* – это спасительные воздействия праодного, так же, как мир и все его существа. Поэтому бессмысленно спорить по поводу этого различия богов, и при правильном понимании было бы заблуждением претендовать на еди-

новластие для какого-то одного из них. У каждого есть своя сфера, своя особенная функция в общем царстве божественных сил. (Кажется, что в *Амеша Спента*, «Бессмертных Святых» Заратустры такая точка зрения стоит на заднем плане, но она, однако, не пришла к полному прорыву). Само собой разумеется, эта идея в ведическое время не была полностью осознанной и, во всяком случае, не была общегосподствующей. Однако она уже оказывала сильное воздействие на многих проникательных людей, как и мысль о том, что бог воплощается в различных пророках и провозвестниках.³⁸ Вариации этих идей дают ту великолепную симфонию, которую можно услышать во всей религиозной литературе Индии. Тот факт, что религиозная жизнь и мышление Индии смогли вынести все эти напряжения на протяжении тысячелетий, принадлежит к величайшим достижениям религиозной истории человечества, на дальнейшее развитие которого этот факт все еще оказывает долговременное воздействие. Это достижение уберегло индийскую религиозную историю от того, чтобы стать односторонней в нетерпимом монотеизме пророческого происхождения. Хотя пророческие проявления в целом происходили также и в Индии. Так древний Васиштха, кажется, был жреческим пророком Индии. Но великие фигуры индоарийской религии были не пророками, а поэтами-певцами и мудрецами, сильно похожими в этом на древних греков. В их широком и глубоком взгляде на бога и мир не было резких границ. Здесь были корни и плодородная почва индийской терпимости. И такая терпимость возрастает до сильной реальности, которая, в конечном итоге, справляется с непреодолимыми на первый взгляд трудностями.

К старому единому пониманию божественного добавляются еще два больших мотива, которые находятся в теснейшей связи с первым: опыт *Пуруши-Атмана*, опыт «я», вечной сущности человека – всех людей, даже всех существ – и познание тождества этой самой сущности с божественно одним. Вместе с тем начались темы пронизывающего воздействия для религиозной терпимости.

Не могло не случиться так, что осознание относительности древних традиционных божественных образов оказало также разрушающее влияние. У нас есть свидетельства в «Ригведе», что появляются сомнения в существовании богов, в ценности их культов. Споря с этими сомнениями, почитатели этих богов ссылаются на свои переживания бога: все же, они видели Индру, и он совершил великие дела. Но особо успешными эти их возражения не были. Тем решительнее те, кто глядел глубже, выдвинули на передний план опыт «я», «самости». Этот опыт также в действительности помог преодолеть тяжелый кризис религиозного развития Индии на рубеже второго и первого тысячелетий до Р. Х. Опыт и понимание сущности *Пуруши*, «человека», т.е. вечной самой основной сущности человека, и *Атмана*, высшего «я», которые идентичны, но наименования которых происходят из двух различных потоков традиции, выходят на передний план по мере того, как старые боги теряют свою обязывающую власть, а брах-

манский культ окостеневаает до строгого ритуализма. В литературе «Упанишад», как и в писаниях йоги, этот опыт неумоимо варьируется, с все более глубокими озарениями и непрерывно проясняющимися психологическими и метафизическими пониманиями. Потрясающее осознание этого опыта и понимания Пуруши-Атмана с большой силой звучит в древних гимнах, например, в «Атхарваведе» X, 8, 43 и далее.

«(Белый) цветок лотоса с девятью вратами,
Покрытый тремя нитями,
Какое в нем чудо, обладающее Атманом,
Это знают только знатоки брахмана.
Свободный от страстей, мудрый, бессмертный, самосущий,
Насытившийся соком, ни в чем не недостаточный -
Знающий этот Атман, мудрый, нестареющий, юный,
Не боится смерти».

В родственных гимнах Пуруше «Атхарваведы» X, 2 и XI, 8 Пуруша-Атман приравнивается к *Брахману*, вечной тайне силы, окончательно сущему.

На то, как радикально воспринималось это самопостижение, указывает выражение *yaksmam atmanvat*, «чудо, обладающее Атманом». В нем дрожит тот *tremendum* святого, священный ужас, который сопровождает любой сильный и глубокий религиозный опыт.³⁷

Для идеи и практики терпимости этот опыт обладает центральным и радикальным значением. Ради Атмана (Пуруши), так сообщается в одной из «Упанишад», тот и этот человек любит другого человека. («Поистине, не ради супруга дорог супруг, но ради Атмана дорог супруг. Поистине, не ради жены дорога жена, но ради Атмана дорога жена. Поистине, не ради сыновей дороги сыновья, но ради Атмана дороги сыновья».)³⁸

Здесь еще ничего не сказано о религиозной терпимости, но основная предпосылка для нее уже дана. Тот, кто знает, что также в другом человеке пребывает тот же Атман, связанный с богом вопреки всему, тот едва ли может испытывать к этому человеку религиозную нетерпимость. И эта позиция сразу подкрепляется метафизически и религиозно в обязательной начинающейся в глубоком самопостижении религиозной интерпретации этого самого глубокого внутреннего экзистенциального бытия и процесса. Как в глубоком понимании своего «я», как в опыте абсолютной непоколебимости в самых тяжелых судьбах и перед лицом смерти, как это испытывали уже индоарийские воины, согласно «Бхагавадгите», испытывается божественная силы высшего «я». Так же, как во вселенной и в движении мира испытывается *Брахман: Брахман и Атман*, «я» глубокого опыта и окончательное сущее становятся единым целым.³⁹

История борьбы за религиозную терпимость в Индии проливает яркий свет на сущность, корни и значение настоящей религиозной терпимости и является образцовой во многих отношениях. В ней значительно выделяется фигура *Будды*. Будда чувствовал себя призванным принести спасение всем без различия.⁴⁰ Поэтому для него кастовые различия не имели никакого значения.

Конечно, этому также способствовал тот факт, чтобы Будда происходил с той территории Индии, в которой брахманизм еще не закрепил свое господство. Но самой глубокой причиной был, без сомнения, пережитый им опыт просветления, который открыл ему центральное духовное человеческое бытие с его способностью прийти к освобождающему познанию, как основной чертой человеческого бытия как такового. И его опыт во время длящейся десятки лет его деятельности проповедника подтверждает ему это познание. Будда не принял учение *Атмана-Пуруши-Брахмана* «Упанишад». Оно показалось ему уже слишком закостеневшим. Но в то время, как он через собственные переживания узнавал глубокие силы человеческого существования, которые вели его в сферу освобождающего спасения, все же, он снова натолкнулся как раз на ту окончательную действительность, которую подразумевало также учение «Упанишад». На самом деле его мысли и слова постоянно вращаются вокруг этого странного в человеке и в бытии вообще, окончательный настоящий характер которого проявляется в самом сокровенном, которое возвышенно уклоняется, однако, от исследуемого духа и вместе с тем от понятия и слова. *Речь Будды об анатте* – это самый прекрасный пример этого.

Мудрецы «Упанишад» подразумевали то же самое, когда они говорили об *Атмане-Брахмане* как о том таинственном, «перед которым мысли поворачиваются, перед которым поворачиваются слова».

Религиозным дискуссиям во времена Будды угрожала опасность переродиться в нетерпимый и бесплодный спор теологов и философов.

В течение столетий с конца древневедического времени, которое было потрясено до самых основ братоубийственной войной примерно в 1000 до Р. Х., и до Будды начали развиваться не только разные религии шиваизма и вишнуизма, но и ряд различных и противостоящих друг другу философских систем. Во времена Будды уже происходили сильные споры о метафизических вопросах, которые, по его представлению, вообще нельзя было разрешить, но их также совсем и не нужно было разрешать, чтобы прийти к внутреннему освобождению (*мукти*) и к спасению. Когда его ученики оживленно и обеспокоенно доносили до него эти спорные мнения, он серьезно и иронично отсылал их, ссылаясь на то, что для него важно лишь «большое освобождение» здесь и сейчас. Он противопоставляет цельную жизнь, как только одно единственно достойное стрем-

лений правильное учение, вопросам теологии и метафизики и ценит только первое. Конечно, цельная жизнь, также по его мнению, возможна лишь на основе серьезного познания. Но все познание достигает высшей точки только в одном вопросе: Как освобождается человек от *дуккхи*, «вызывающего страдания препятствия», которое связывает все существа? Также у Будды за всеми его указаниями на путь великого освобождения стоит окончательное метафизическое убеждение. Оно подробно представлено в «Удане», глава VIII, 1 и далее. Там он говорит о «царстве», которое радикально отличается от всех способов бытия, где не происходят никакие перемены, без опорной точки, без начала, без основы. Оно нерожденное, небывшее, несозданное, неоформленное. И так как такое царство есть, поэтому можно осознать избегание из рожденного, бывшего, оформленного. (Ср. для этого «Итивуттака» 43, где та же речь встречается в формулировке: «Поэтому есть избегание... и т.д.»). Он сам узнал это непроницаемое в своем просветлении; это неземное-надмирное, бытие в *нирване*, которое не равняется никакому другому бытию, то, что более поздний буддизм называл *шунья*, «пустотой», из которой всё появляется, в которой всё заканчивается.

На фоне этого царства боги – это только изменяющиеся, превращающиеся фигуры в циркуляции возникающего. Они появляются и уходят в неизбежности времени. Похожая мысль обнаруживается также у Эккехардта, когда он говорит, что «бог» появился вместе с миром; также мир, в свою очередь, должен снова окончиться в божестве. Это познание в более позднем буддизме развивается в последующее, согласно которому для каждого исторического пространства появляется свой, удовлетворяющий его просьбы о спасении, Будда. Так можно сделать шаг к убеждению, что все боги и спасители – это только разноформные воздействия одной Вечной спасающей силы, которая из того царства небывшего пришла в определенное время, чтобы помочь ему, привести его к освобождению.⁴¹ Теологически эта точка зрения кристаллизовалась в учении Ади-Будды, «пра-Будды», «первоначального Будды», от которого бесчисленные Будды вытекают во все эпохи истории и во все космические пространства в образах спасителя Будды. Это учение в определенной форме присутствует в виде зародыша уже в ведическом братстве вратья.⁴²

Вместе с тем появилась предпосылка для широкой терпимости по отношению ко всем религиозным формам.⁴³ Итак, буддизм предвосхитил познания современного религиоведения на два с половиной тысячелетия. Хотя он не владел религиозно-историческим и религиозно-философским осознанием того, что в основе всех божественных форм лежат интрагуманные, т.е. субъективные переживания и опыт, которые указывают на объективную онтическую и творческую реальность. Для буддизма божества и Будды – это еще метафизические реалии, сущности божественного царства. Но он уже владел основными знаниями о причи-

нах разнообразия и изменчивости. И как раз это определяло его терпимое отношение к другим религиям.

Сам Будда очень часто должен был заниматься проблемой терпимости по отношению к различным религиозным и философским движениям своего времени. Это было время, когда много обсуждали и спорили. Так как полтысячелетия усердного метафизического поиска и формирования лежало за ним. Это наследие уже начало становиться тягостным; застывающие понятия удерживали умы в своем плену. Туда он врывается с творческим суверенитетом. Х. Ольденберг вытаскивал на свет несколько мест «Сутта-Нипаты», которые классически изображают этот спор. Как обезьяны прыгают с ветки на ветку и повисают на них, так и люди хватаются то за одно, то за другое, чтобы спастись, и остаются, все же, в плену заблуждений. («Оставивши прежних своих наставников, люди идут к другим; увлеченные похотью, они не раскуют цепи, сковавшие их; они то хватаются за Дхарму, то бросают его для другого, как обезьяны, перебрасываясь с сучка на сучок, то хватают, то бросают их» – «Сутта-Нипата», 791 и далее.)

«824. "Только в этом есть чистота" – так говорят они; "Все другие учения нечисты" – говорят они. К чему склонны учителя, то они называют добрым, и усердно настаивают на утверждаемых ими положениях.

825. Ищущие ученых пререканий, собравшиеся кучей, считая друг друга глупцами, возбуждают споры, жаждут похвал и считают себя знатоками.

826. Вот он среди собрания жаждет похвал и мечется во все стороны; когда отразят его возражения, он становится недовольным, гневается на других за их замечания, – он, сам в них искавший ошибок.

827. Когда же те, кто следят за беседою, говорят, что он проиграл в споре, что отражены все его возражения, он сетует и печалится, побежденный в споре: "Он победил меня", – так говоря, он скорбит.

828. Эти споры возникли среди отшельников, в них рассеваются обиды и распри; сознавая то, ты оставь всякие споры, ибо это не что иное, как путь возможности получать восхваления.

829. Если же ему удастся выяснить предмет спора, – и его восхваляют, тогда он смеется и радуется, кичится своим разумом.

830. Но что принесло тот восторг ему, говорящему теперь так гордо и заносчиво, то же будет потом и полем его поражения; сознавая то, пусть никто не вступает в собеседные споры, ибо не приносят они очищения, – вот как мыслят о том мудрые, сведущие.

831. Как силач, напитанный царской пищею, идет, вопя, жаждущий встретить себе противника: "Где ты? Выходи сюда, силач!" – так и тут вызывают на борьбу в ученых диспутах.

832. Кто, защищая то или иное учение, спорит и повторяет: "Вот – единственная истина", – тому ты скажи, когда возникнет спор: "Здесь нет для тебя противника".

833. Кто шествует, затворившись в своем духе, не избирая между убеждениями, – какое же ты в нем можешь встретить сопротивление, в нем, который в этом мире ничего не считает за лучшее.

834. И вот ты приходишь, строя догадки, твой ум рассуждает о точках зрения. Ты разошелся с Чистым, и не можешь продвигаться дальше».

(«Сутта-Нипата» 824-834)

Какое классическое описание теологических и философских дискуссий всех времен! Какое убедительное напоминание и предупреждение о приносимых ими бедах!

Эти свидетельства показывают Будду как мастера мышления и спасительной путеводной речи, приправленной тонким юмором и меткой иронией.

Один ученик хочет отвернуться от него, так как учитель не отвечает на горячо обсуждавшиеся в те времена метафизические вопросы: «вечен ли мир, или он не вечен», «конечен ли мир, или он бесконечен», «тождественна ли душа с телом, или душа отлична от тела», «бессмертен ли познавший истину, или он смертен», «будет ли познавший истину одновременно и бессмертным и смертным или нет». Сами эти постановки вопроса указывают на то, с какой логической изоциренностью уже два с половиной тысячелетия назад люди спорили о вопросах, на которые еще и сегодня не найден ответ. Разочарованному ученику, ожидавшему от учителя ясного ответа, который тот не хотел и не мог дать, Будда отвечает притчей: «О, братья! Представьте себе человека, раненного стрелой в грудь. Спасение его зависит от искусства врача, который легко может вынуть смертельное орудие. Неужели раненый станет спрашивать у врача – кто именно выпустил эту стрелу, из какого дерева сделана эта стрела, какой краской и в какой цвет она окрашена, и перья какой птицы к ней прикреплены? Неужели он станет задавать подобные вопросы, зная, что драгоценное время проходит и ему грозит неминуемая смерть?!». Таким образом, также умрет ужасной смертью тот человек, который не хочет позволить помочь себе тем освобождающим и спасающим словом, которое провозглашает Будда, прежде чем он ответит ему на метафизические вопросы. Это нецелесообразно, так как

это не принадлежит к священному изменению, не ведет к бесстрастию, к миру, к познанию, к нирване. Будда, напротив, учит спасительной истине начала и конца *дуккхи*, полного приносящих страдания препятствий существования, он учит пути, который ведет к великому освобождению, к нирване.⁴⁵

Антипатия к спорам о вопросах, для ответа на которые у человека нет опирающейся на опыт основы, к спорам о теологически-метафизических понятиях вообще, снова и снова встречается нам в речах Будды, которые, все же, освещены редкой пронизательностью и духовной ясностью. Эти споры, однако, являются главным поводом для теологически-доктринерской нетерпимости, наихудшей, которая только может быть. Но там, где, как у Будды, внимание направлено на практическое бытие, т.е. там, где человек со всей серьезностью стремится к цельной жизни, там непредвзятому человеку уже скоро открывается второстепенность, относительная незначительность часто так авторитарно защищаемых теоретических представлений философии и теологии. Интеллектуализм, пропитывающий человека и всегда угрожающий острому мышлению, который слишком часто ведет к духовно-умственной закостенелости, представляет собой главную причину теоретической нетерпимости, которая всегда готова отразиться также в практических действиях.

Однако позицию Будды нельзя понимать так, как будто бы он почитал релятивизм, ссылаясь на провозглашенное им учение о спасении.

В этой связи также следует вспомнить часто цитируемую притчу «*О слепых от рождения и слоне*» в «Удана», VI, 4 и параллельные места, которая указывает на то, что Будда видел главную причину раздора философских и теологических мнений в односторонности и в неспособности увидеть *Всё*, т.е. окончательное органическое единство и правду духовной действительности и вынести свой приговор. Один царь приказал собрать к себе во дворец слепых от рождения и спросил их – как выглядит слон. Слепцы отвечали, что они ничего не видят и поэтому ничего не могут сказать. Тогда царь приказал вывести слона и подвести к нему слепцов. Каждый из них ощупал ту часть слона, к которой прикасалась его рука. Затем царь опять подозвал их и спросил: – Узнали ли Вы теперь, как выглядит слон? – Узнали, – радостно ответил один из слепцов, ощупавший слоновье брюхо: – Он похож на ведро! – Нет, – перебил его другой, ощупавший ногу: – Он похож на столб. Третий опровергал доводы товарищей по несчастью и утверждал, что слон похож на канат. Между слепцами возник нескончаемый спор, и дело чуть не перешло в потасовку. Тогда царь вмешался и сказал: – О, толпа несчастных людей, лишённых зрения! К чему безумно спорить о форме слона, когда вы не знаете, кого осязали!

Тогда Возвышенный вынес этот свой торжественный приговор (*уданам*): «Аскеты и брахманы цепляются за эти (спорные вопросы). Люди видят только одну часть, спорят и таскают друг друга за волосы». На самом деле тем самым дано правильное указание пути для предотвращения многих теологически-философских спорных вопросов и непоколебимая предпосылка для настоящей религиозной терпимости: «Смотрите на Всё!», а именно – на Всё исторического развития, как и на Всё разнообразной дифференциации религиозного. Это указание пути владело религиозным мышлением Индии во время всего его развития. Так как Будда не остался одиноким со своим познанием. Оно свойственно всем видным индийским мудрецам, и оно является центральной предпосылкой настоящей глубоко укоренившейся терпимости.

То, что духовная позиция, исходящая из буддийской терпимости, возможна, метко характеризуется в одном буддийском письменном источнике, который хоть и содержит, конечно, более поздние элементы, но основная установка его, без сомнения, правильно характеризует Будду и его приверженцев. Во время своего путешествия по Северной Индии Будда попадает в обычно неизвестное место, и его посещает определенный класс жителей, каламы, так как они слышали о нем как о великом учителе. Они сообщают, что к ним часто приходят аскеты и брахманы, которые провозглашали и представляли только свое собственное религиозное представление, но поносили представления других, презирали, ругали их, представляли в плохом виде, и лишали их «крыльев», т.е., вероятно, разрывали на куски. Теперь у спрашивающих возникла неуверенность, и они сомневаются в тех проповедниках. Будда хвалит каламов за эту их критическую позицию и дает им такой совет: «Должно вам, каламы, сомневаться и пребывать в неуверенности; ведь неуверенность эта по поводу того, что сомнительно. О каламы, не основывайтесь на том, что было сказано многократно, ни на традициях, только потому, что они дошли с древности, ни на слухах, ни на писаниях, только потому, что их составили мудрецы, ни на откровениях, ни на чьих-то кажущихся способностях, ни на предположениях, ни на догмах, ни на умственных построениях, ни на соображениях типа "это монах – наш учитель". Но, каламы, когда вы сами знаете, что какие-то вещи плохи, предсудительны, не подтверждаются вашим сознанием, а будучи предприняты и совершены, ведут к вреду и болезни, избегайте их».⁴⁸

Здесь сомневающимся рекомендуется опираться на свое собственное суждение и на оценку понимающих людей, так же, как Будда сам всегда стремился воспитывать своих учеников опираться на самих себя. Однако он всегда оставался только учителем, дело которого – указывать путь, по которому затем каждый должен был идти сам. Любой догматизм, который всегда угрожал также буддийской общине, чужд настоящему буддизму. Где он появляется, там задействованы чужие влияния.

Все же, эта враждебная догмам ориентация ни в коем случае не влияет отрицательно на твердое следование осознанным истинам, которые ведут к спасению. Как раз в этом напряжении движется живое бытие буддийской веры. Часто высказывавшееся утверждение, что, мол, любая вера должна быть нетерпимой, что это якобы принадлежит к самой сущности веры, опровергнуто уже Буддой.

На второстепенность учения, каким бы важным оно ни было как указание пути, в сравнении с жизнью по-настоящему – сегодня мы сказали бы: в сравнении с религиозным существованием – указывает следующее изречение бхиккху (бхикшу) в «Самъютта-никая»:

«Раньше у нас была нужда в словах истины.

До тех пор, пока мы не пришли к отсутствию желаний («вирага», «потеря желаний»).

С тех пор как мы пришли к отсутствию желаний,

Все то, что мы видели, слышали, думали,

Добрые, которые познали это, называют откладыванием в сторону».⁴⁷

Тот, кто смог прийти к этой внутренней свободе от всех эгоистических побуждений и желаний, для того средства, которые привели его к этому, стали неважны. Он живет своей верой и доверяет ее воздействию.

Сильное впечатление производит также притча о «плоте» учения в «Маджихима-никая». Плот используют для того, чтобы через поток *самсары* (перевоспложения) перебраться на другой берег (в *нирвану*). Но когда плот выполнил свою задачу, его ведь больше не таскают с собой повсюду по суше.⁴⁸

С этим осознанием связывается нравственная позиция безусловной и неограниченной любви. *Майтри* (на пали *метта*, собственно, дружба) распространяется на всех существ, не только на людей. Она стоит на первом месте среди так называемых четырех *аппамнна*, «неизмеримых», к которым относятся еще *куруна* «сочувствие, сострадание», *мудита* «сорадование» и *упеккха* (*упекша*) «невозмутимость, безмятежность». Можно вспомнить о призыве Иисуса к любви и об его изречении: «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими». Но любовь Будды отстраненнее, холоднее, на что указывает уже выражение *майтри*, и *упеккха* в существенной степени относится к этому. «Невозмутимость, равнодушие», собственно, «победоносно-невозмутимое и созерцающее нахождение выше происходящего». Способность смотреть на все вещи с превосходящим спокойствием – это существенная предпосылка настоящей религиозной терпимости; ибо только она делает возможным спокойную, уверенную оценку. Но эта добродетель связывается с тремя другими в неразделимое единство. Эти три первых согревают *упеккха*, и она дает ту трезвость, ясность и надежность. Согласно буддийским текстам, главная цель бхиккху это беспрерывно «реали-

зовать» внутри эти «четыре неизмеримых» – которые, так сказать, никогда нельзя полностью осознать и исполнить, так что нрав полностью наполняется ими. Судя по текстам, Будда осуществил этот идеал – в уста ему вкладываются такие слова: «Те, которые причиняют мне боль, и те, которые доставляют мне радость, по отношению ко всем ним я ровен; участия и негодования нет во мне. Радость и боль, честь и бесчестье у меня уравниваются; ко всем я безразличен; это завершение моего хладнокровия».⁴⁹

Настоящая терпимость обязательно возникает из такой основной установки. Будда требовал ее от посланников своей веры, о которых рассказываются захватывающие истории этой терпимости, за которую им нередко приходилось платить собственной жизнью.

Насколько действенными были это познание и эта позиция во всей области буддизма, показывают все разветвления и стадии развития этой религии во всех землях ее распространения. Там, куда она приходила, она творила мир. Посланникам буддизма Будда давал с собой в дорогу указание абсолютной терпимости вплоть до смерти по отношению ко всем оскорблениям и преследованиям. Сравнение буддийской и христианской или исламской миссии показывает потрясающее различие.

Также в социополитическом пространстве, в котором почти всюду в истории, прежде всего, в истории Передней Азии и Запада, проявлялась или даже длительно господствовала нетерпимость вплоть до смертельных преследований, идея терпимости буддизма определяла общественную жизнь.

Часто в этой связи упоминался знаменитый *наскальный указ* буддийского императора Ашоки, который из-за его принципиального характера заслуживает того, чтобы быть названным индийской «Великой хартией» религиозной терпимости.

Ашока, член политически деятельной индуистской династии Маурьев, вступил на трон в 273 году до Р. Х. и сначала в тяжелых кровопролитных войнах расширил и укрепил свою империю. Потрясенный ужасами этих войн, он обратился в буддизм, сам стал усердным сторонником и учителем этой веры, который выбивал свои принципы на благо всех в указах на скалах и колоннах. Он – пожалуй, образец мифического «всемирного властителя», *чаккавати-раджа*, о котором говорится в поучительной речи в «Дигха-никая», XXVI, который должен основывать свою державу на праве и морали, обеспечивать правопорядок внутри страны и в мире, оказывать почтение духовным руководителям и выслушивать их советы, быть защитником животных и людей.

Для всей проблематики религиозной терпимости и буддийского благочестия мирян в царстве Ашоки более двух тысячелетий назад было бы показательно изучить не только так часто цитируемый Двенадцатый наскальный указ (из Гирнара на полуострове Катхиявар), а все начертанные на скалах и колоннах указы Ашоки, которые этот правитель приказал разместить, так сказать, как выбитые в камне и металле проповеди, во многих местах своей большой империи. Здесь у нас есть место только для нескольких примеров.

Нравственное обоснование своей терпимости Ашока кратко и удачно формулирует в своем Седьмом наскальном указе:

«Царь Деванамприя Приядарши (или Деванампия Пиядаси – Угодный Богам Радующий Взор – так называл себя Ашока) желает, чтобы повсюду были распространены все духовные течения. Всем им он желает самообузданности и чистого сознания. У мужей бывают разные желания и разные страсти. Они выполняют свои обязанности полностью или только наполовину. И даже если кто-то совершает великие подношения, но не обладает самообузданностью и чистым сознанием, то он низший из низших».

Забота Ашоки о религиозной жизни его империи распространялась на все религиозные общины, что можно увидеть в большом отчете в седьмом указе, выбитом на колонне. Он назначал одних специальных чиновников, «хранителей права», которые должны были заботиться о буддийских общинах, других для брахманов, адживика, нигантха (джайнисты) и т.д. Письмена в пещерах свидетельствуют о том, что он сам делал дары также небуддийским орденам.

Наиболее всеохватывающая декларация терпимости в царстве Ашоки – это знаменитый Двенадцатый наскальный указ из Гирнара, которому мы здесь тоже предоставим место ввиду его значимости:

«Царь Угодный Богам Радующий Взор почитает последователей всех духовных учений, как вышедших из дома, так и пребывающих дома, оказывает дары различных видов. Но Угодный Богам не ценит такие дары почтения, так как ценит столь нужное возвращение изначальной сути всех духовных течений. Однако для возвращения этого единственно важного есть много способов, но корнем этого является самообуздание языка. Так, не должно восхвалять только свое духовное учение и безосновательно осуждать другие школы. Такое неуважение позволительно только на исключительных основаниях. Кроме того, другим духовным течениям, в любом случае, должно оказывать почтение. Поступая так, способствуешь укреплению своей школы, а также приносишь пользу другим духовным течениям. Если кто-то поступает наоборот, то он еще больше вредит своей школе и другим духовным течениям. Если кто-то восхваляет свою школу

и осуждает другие духовные течения, желая показать этим преданность своей школе, думая лишь о прославлении своего духовного течения, то он, поступая так, наоборот, еще больше вредит своей школе. Следовательно, единственно, что приемлемо, – это почитать друг друга. Поэтому все должны прислушиваться к учениям, проповедуемым другими, ища общее. На самом деле желание Угодного Богам в том, чтобы все духовные течения стремились обладать широким видением и глубоким знанием. А всем тем, кто ищет соответствия учению своей школы, должно сказать – Угодный Богам не ценит дары или рабское поклонение, но ценит столь нужное возвращение изначальной сути всех духовных течений и их открытость. Для этой цели в действительности работают великие посланцы Дхармы, великие посланцы по делам женщин, чиновники по делам пастбищ и другие. Плод, который они стремятся обрести, – как способствование развитию своей собственной школы, так и прославление сути Дхармы».⁵⁰

Основные мысли этой «Великой хартии» терпимости ясны:

1. Князь уважает и содействует не *одной*, а всем религиозным общинам.
2. Их владения и их положение в общественном мнении (публично-правовая корпорация?) не столь важны для него, как их прогрессирующее исполнение того, что составляет их настоящую внутреннюю сущность, ядро того, что они религиозны и нравственны. Для него важно, что эти общины исполняют свои обязательства как конструктивные силы во всеобщей общности.
3. При этом признается разнообразие видов этого исполнения – в зависимости от вида общин. Здесь нет нормирования и навязывания единообразия.
4. Оценка других общин и собственной, прежде всего, их общественная оценка, не должна определяться себялюбием и антипатией к другим. Причем, конечно, обоснованная критика других не должна исключаться. Но при этом всегда следует соблюдать меру.
5. Положительно, однако, нужно заверять о том, что следует уважать другие религиозные общины.
6. Это поведение служит содействию собственной общине, так как только это является выражением настоящего благочестия и правильного нравственного поведения, и это не только свидетельствует, но и вызывает внутренние растущие силы, тогда как противоположное поведение наносит вред наружи и внутри, также в собственной общине. Нетерпимое поведение вызывает опустошительные воздействия, а терпимое поведение – содействующее, строящие воздействия. Тем самым классически сформулирован строгий закон нравственно-религиозной жизни.
7. Вследствие этого создается настоящее, выходящее за границы собственной общины взаимоотношение и сущностное единство.
8. Чтобы смочь вести себя так и достигать этой цели, однако, необходима одна предпосылка. Нужно иметь безотлагательное желание, чтобы выучить что-то, хотеть осознать

Дхарму (Дхамму), т.е. нравственно-религиозный основной закон других общин, уделив этому предмету свое внимание и прислушиваясь к нему. Нужно хорошо слушать, причем стремиться при этом только к одной цели – добру, т.е. к содействию самому существенному в нравственно-религиозной области.

То, что это государство за столетия до Рождества Христова смогло подняться до такой благородной терпимости, представляет собой доказательство неслыханной силы религиозного понимания и энергии, которая исходила от фигуры Будды. Тот, кто дискутирует с представителями другой религии или пишет о них, должен всегда держать перед глазами эти основные правила сосуществования религий и религиозных общин. Они, вычеканенные на доске, могли бы украсить стену любой апологетической семинарии христианской или другой формы, как теперь подлинник этой надписи украшает коллекцию экспонатов по истории религии в замке Марбурга.

От воли к «чистому учению» не отказываются также в наскальных указах Ашоки. Выражения *бахусрута* и *калланагама*, т.е. «много сведущий в традиции» и «следующий чистому или хорошему учению» могут свидетельствовать об этом. И в «Ангуттара-никая» и в других источниках четко различаются правильные и неправильные учителя, оглашаются правильные и ошибочные учения, правила орденов и вещи, которым Совершенный учил и не учил. Ибо неправильные учения и правила приносят беды и страдания духам и людям, в противоположность правильным, провозглашение которых приносит спасение и благословение.⁵¹

Также буддизм был расколот на секты, которые далеко не всегда следовали указаниям Ашоки. Напряженность между волей к признанию всех религиозных движений и страхом того, что спасению людей могли бы угрожать лжеучения и неправильный уклад жизни, никогда не исчезала для религиозного человека. Ибо религиозные лжеучения также существовали в реальности. Основной вопрос всегда звучит так: Может ли религиозный человек быть убежден в том, что другое учение тоже ведет к спасению? Если он не убежден в этом, а его преисполняет противоположность, тогда он больше не может спокойно выносить «инобытие». Речь у него ведь идет не только о собственном спасении и спасении единоверцев, а о спасении всех. От этой напряженности не избавится даже самый терпимый. Только индифферентный человек не живет в ней; поэтому он также не является положительной силой в большой общности охваченных духом людей. Они всегда снова и снова должны бороться за решение. Если это происходит в духе той «Великой хартии» терпимости, которую Ашока приказал выбить в камне, то правильный путь будет найден.

Веками после Будды совершается в индийском пространстве образование различных *индуистских религиозных общин*, которые часто после тяжелой борьбы

друг с другом приходят в своих наивысших умах к безусловной религиозной терпимости. Это становится особенно явно в борьбе двух главных религиозных движений этих столетий, *шиваизма* и *вишнуизма*. Также и внутри *брахманизма*, пока он не превратился в жесткий культ, проявляется такое же стремление.⁵²

То, что между этими двумя религиозными движениями, *шиваизмом*, основным корнем которого является древняя вера в Вайю-Рудру,⁵³ и *вишнуизмом* в его обеих ветвях, кришнаитской и рамаитской, в течение столетий между появлением буддизма и примирением их под влиянием йоги и брахманизма происходила тяжелая борьба, отчетливо следует из «*Махабхараты*», особенно ее XII книги, *Мокшадхарма*, «Учение о великом освобождении».⁵⁴ Согласно «*Махабхарате*», XII, 342 и далее, между Рудрой и Нараяной (Вишну) вспыхнул ужасный спор, который улаживает бог Брахма. Так он обращается к неистовому от гнева Рудре-Шиве: «Сложи оружие, о, господь всего, из любви ради блага мира. Так как то бессмертное, неразвитое, божественно могущественное, строящее мир, наивысшее, действующее, свободное от противоположностей, которое также обозначается как недействующее, кажется развитым как этот прекрасный вид, как Нара и Нараяна (Вишну)».

Из этого Наивысшего неразвитого (*Брахман*) были рождены боги, также Брахма, а также и Рудра. Поэтому он должен примириться ради того, чтобы мир пребывал в мире. Так и происходит: Рудра отказывается от огня своего гнева и примиряется с Нараяной. И в строфе 131 Хари (Вишну) говорит Рудре: «Тот, кто знает тебя, знает меня, тот, кто предан тебе, тот предан и мне. Между нами обоими нет различия. И ты никогда не должен больше думать иначе».

Текст отчетливо указывает на настоящую причину этого примирения: по-разному представляющиеся в определенное время боги происходят из той развертывающейся первопричины всего бытия, в которой не существует противоположностей. Эта *Одна* основная сущность пронизывает, объединяя, все противоположности, также противоположности богов и религиозных движений.

Похожий текст содержится в главе 343, 21 и далее. Там *Бхагаван*, «Возвышенный», которому не дается никакое особенное имя собственное, господин прошлого и будущего, создатель всего сущего, обитель мира и живых существ, учит: «Рудра, сильный йог, идентичен с Нараяной. Если этот великий господин почитается, то почитается также Нараяна. Он, Бхагаван, – это «я» всех миров, и он почитает Рудру как свое собственное «я». По этому образцу должен ориентироваться мир. Так Рудра и Нараяна бродят как одно существо в двух формах на Земле». Это место тесно связано с общиной Нараяны-Вишну, оно показывает, как наивысшие умы этой общины обосновывали свою безусловную терпимость по отношению к вере в Шиву.

Это стремление к примирению различных религиозных движений продолжается столетиями, пока в «Харивамша», дополнении к большому, в своей основе вишнуитскому произведению средневековья «Бхагаватам», не появляется классическая формула, которая объединяет шиваизм, вишнуизм и брахманизм:

«Действительно, тот кто Вишну, тот также Рудра
И кто Рудра, тот – предок (*Питамаха*, бог Брахма)
Одна праформа и три бога, Рудра, Вишну, Питамаха».

Мы также можем показать, где был корень и центр у этого понимания единства: Это было движение йоги внутри общины Рудры-Шивы.⁵⁵ Опыты йоги, в которых формы всех богов, в конечном счете, сливались в одном окончательно сущем, были сильным толчком для преодоления всех обособлений и сужения божественной реальности. В этом глубоком опыте, который в то же время позволил содействовать созреванию глубокого теологического понимания, привычные различия ритуалов, мифов и представлений о боге исчезали в невыразимо Одном. Этот опыт питал из глубины религиозно-философскую интуицию, как это позже происходило и в суфизме.

Классический пример и апогей этого понимания единства или тождества – это *Сканда-упанишада*. Эта «Упанишада» принадлежит к кругу йоги Рудры-Шивы (Сканда – это сын Рудры-Шивы). Один бог, который проявляется в различных видах, несет там имя *Ачьюта*, «непотрясенный», «нерушимый», имя, которое характерно для того времени внешних и внутренних потрясений первой половины первого тысячелетия н.э., в которой, вероятно, возникла эта «Упанишада», однако, оно использовалось уже в одной из древних «Упанишад» для обозначения окончательного сущего-вечного-единственного.⁵⁸

«Он истинный *Махадэва* (великий Бог, Рудра-Шива), он истинный *Махahari* (великий и великолепный, Вишну). Он – поистине, свет светов, он – свет, золотой, он, поистине, *Парамешвара* («наивысший господин», одно из наименований Шивы) он, поистине, *Парамабрахман* (наивысший *Брахман*, тайна первоначальной силы)». Медитирующий с этой «Упанишадой» испытывает свое единство с ним и говорит: «Этот *Брахман* – я» и восклицает в восхищении: «Жизнь – это Шива, Шива – это жизнь, да, этот Шива – единственный (или являющийся полным спасением)». «Он, он *Ачьюта* есть в виде Шивы Вишну, он есть в виде Вишны Шивы. Сердце Шивы – это Вишну, сердце Вишну – это Шива».

Познавшие это пришли, согласно «Сканда-Упанишаде», к «наивысшему месту Вишну». Это древнее выражение для обозначения наивысшего бытия, наивысшего познания, наивысшего спокойствия и наивысшего блаженства.

Можно рассматривать эту «Упанишаду» как окончательный результат многовековой борьбы в религиозном противоборстве. Так как с *Брахманом* также дано единство с наивысшим принципом брахманизма. Эти объединяющие узы охватывают все три сферы индийских религиозных движений и религиозных форм. Все эти направления могут быть поэтому терпимыми как практически, так и теоретически, потому что для них божества, получающие те или иные формы, – это в конечном счете, все же, только разные формы проявления Абсолютного Одного. Как также для буддизма Махаяны, даже для первоначального буддизма (с понятиями: «нерожденное, несозданное» и позже *шунья*) «пустота» была первопричиной всего бытия и наивысшим предметом религиозного опыта. Также здесь нужно упомянуть, что в индуистском учении об *аватарах* Будда классифицируется как одно из воплощений прабога Вишну.⁵⁷ Вместе с тем буддизм также приобщился к всеобъемлющей терпимости благочестивых индийских мудрецов.

Эти опыты и их теологические религиозно-философские последствия были приписаны в текстах *мунаях самадаршинах* «создающему тождество *Муни*».⁵⁸ Благодаря такой позиции, направленной на религиозные опыты и проявления Всего, они смогли увидеть вместе сильные, так часто также противоборствующие силы различных религиозных движений в хоть и полном напряжении, но все же симфоническом единстве. Это понимание целостности и единства имело также важные практические последствия, вплоть до низших слоев религиозных общин. Это достижение никогда больше не пропадало в Индии, вопреки всем различиям и противоречиям религий и каст. Оно даже стало таким естественным достоянием всех индийских народов, что отрицание этой теоретической и практической терпимости рассматривается всеми видными людьми и общественным мнением индийцев как глубокое религиозное и нравственное заблуждение и поэтому осуждается.

О том, что это понимание и терпимое отношение не означает некую расплывчатую позицию, а связано с собственным ясным отношением, говорит строфа в *Мокшадхарме*. Там противопоставляются друг другу верующий в бога йог и атеистический санкхья (самкхья). Верующие сомневаются в том, может ли человек спастись без бога. Однако санкхья убеждены, что тот, кто путем строгого духовного исследования самого себя и отказа от привязанности к чувственным вещам может добиться внутреннего освобождения, тоже может прийти к спасению. На это старый мудрец (*Бхишма*) говорит: «Нужно сохранять взгляды своей партии. Но в понимании кроется спасение».⁵⁹

Итак, даже там, где сталкиваются вера в бога и атеизм, обнаруживается терпимость как воля к взаимопониманию.

Такая позиция приобрела широкое распространение, прежде всего, благодаря движению йоги. *Йога-сутра* объединяет самые различные важные направления в одном произведении.⁶⁰

Также в выдающихся произведениях общины *Рама*, особенно в огромном эпосе раннего средневековья *Йога-Васишта* царит тот же дух. Это произведение вишнуитское, так как Рама был воплощением Вишну. Но все же в нем Шиве, как наивысшему божеству, посвящены великолепные гимны.⁶¹ Именно этот чудесный дух любви ко всем делает это произведение одним из самых влиятельных в Индии. Апогеем этого движения можно назвать великого поэта Тулсидаса.

Самый влиятельный религиозный документ Индии, который во все времена с его появления и повсюду рассматривается как священная книга, – это «*Бхагавадгита*», «Возвышенная песнь», часть великого эпоса «*Махабхарата*». Ее истоки в воинских кругах можно проследить до ведических времен. Но она прошла несколько редакций и тоже попала, наконец, как и сама «*Махабхарата*», полностью под «режиссуру» брахманов. Все же, ее основной характер остался неприкосновенным.⁶²

Одно наивысшее божество этого произведения – это *Вишну*. Он здесь бог всего во всех смыслах. В мощном стихотворении видения в главе XI он – все боги, которые когда-либо были, в нем содержатся все миры, и он наполняет их с их светом и их высотами и их ужасными пропастями, он существует во все времена. Из всех он – самый возвышенный, самый могущественный, самый святой, самый чудесный, самый прекрасный. Светлый дух во всех существах, вездесущий как вечное «я» во всем, что существует и происходит. Семя всех вещей. Его божественным возможностям нет конца: «То, что существует из божественной силы, заряженной энергией мирового вещества, святой, невероятно сильной, это поймешь ты как часть, возникшую из моей извечной сияющей силы».

(«Хорошо! Так смотри же, сын Притхи,
Мои тысячевидные формы:
дивным красок многообразьем
и цветов они здесь воссияют.

Посмотри! Во Мне адитьи, васу,
рудры, ашвины, также маруты,
чудеса многочисленны, прежде
недоступные зрению смертных.

Неподвижный и движимый мир весь
в этом теле сейчас будет явлен;
все, о чем только, Партха, помыслишь,
ты во Мне лицезреть это сможешь.

Но своим человеческим оком
ты увидеть Меня не способен:
Я дарю тебе новое зрение
властью йоги Моей чудесной». – прим. перев.)

Перед божественно открытым глазом Арджуны так разворачиваются миры богов и все неземные фигуры в рождении и закате, и все высоты и глубины, все великолепия и ужасы истории, набожные, мудрые и святые, как «проявления силы» наивысшего бога – бога, который, любя и ужасая, склоняется ко всем, бога, с которым человек может в любви соединиться в *бхакти*.

(«Как же, Великий, Тебя им не славить?
Ты выше Брахмы – творец изначальный!
Мира обитель! Безмерный Владыка!
Ты – всё: суть, несуть, и то, что за ними.

Ты – первобог, изначальный Пуруша!
Мира Ты – высший оплот и обитель!
Ты – знание, знающий, свет высочайший!
Мир пронизал ты, бесчисленноликий!

Ты – Ваю, Яма! Ты – Агни, Варуна!
Ты – Древний Предок! Праджapati! Месяц!
Слава! Хвала Тебе тысячекратно!
Снова и снова: Хвала Тебе! Слава!

Славлю, хвалю Тебя – спереди, сзади!
Слава Тебе отовсюду, Всебоже!
Ты – бесконечная сила и доблесть!
Всем обладаешь, поэтому всё – Ты!

* * *

Труднозримую форму эту -
ту, которую ты здесь увидел, -
даже боги ее непрестанно
созерцать пред собою желают.

Но ни Ведами, ни дарами,
ни аскезой, ни жертв приношением
невозможно Мой облик увидеть,
тебе явленный ныне, Арджуна.

Только высшее благоговенье
здесь Меня обрести позволяет
в этом облике высшем, сын Притхи,
и познать, и увидеть по сути.

Делай всё, лишь ко Мне устремляясь!
Возлюби Меня, пути отбросив!
Отрешись от вражды ко всем тварям! -
так ко Мне ты придешь, Арджуна».

(Цитируется по: «Бхагавадгита», глава XI, русский перевод В.С. Семенцова. – прим. перев.)

Этот взгляд на бога и на мир – тот мощный корень, из которого выросла терпимость «Бхагавадгиты». Следует привести здесь несколько мест; они происходят из различных слоев и соответствующим образом варьируются, но они непрерывно демонстрируют позицию настоящей терпимости на основе глубокого религиозного понимания.

Важнейшее место – IV, 11: «Как люди обращаются ко Мне, так Я их и вознаграждаю. Каждый во всех отношениях следует по Моему пути, о Партха».

Какой бы вере ни следовали люди, все же, они всегда служат только *одному* богу, который представляется им в том виде, в каком они нуждаются в нем с их особыми просьбами и нуждами. Этой строфе предшествуют те, в которых упоминаются различные воплощения бога *Вишну*, в виде которых он снова и снова спасает погрузившийся в беззаконие мир.

Наполненные этим богом, снова и снова принимающим человеческий облик, полагаясь на него, многие люди избавились от жадности, похоти, страха и гнева, став благодаря такому наполненному верой познанию едиными с его существом. Здесь подчеркивается тот факт, что окончательного единения с богом можно достичь различными религиозными путями, при том условии, что центральное нравственное обновление и благочестивое чувство, которое осознает самое существование, определяют верующего.

Несколько другое отношение показывает похожее, очевидно отсылающее к главе IV, 10 и далее, место в главе VII, 20 и далее. После того, как осознающему, который, будучи всегда наиболее искренне связанным с *одним* богом, почитает Вишну, присуждается наивысшая степень и глубочайшая любовь бога, *Кришна* как воплощенный Вишну говорит:

«Те, чье знание похищено вождением, предаются (иноверцы) другим богам, следуя тем или иным обрядам, понуждаемые своей природой. Каким бы образом полубогов ни стремился поклоняться преданный с верой, Я делаю его веру непреклонной. Наделенный такой верой, он занимается поклонением этому полубогу и от него получает все желаемое, которое на самом деле дается Мной одним. Но преходящ плод маломудрых. Поклоняющиеся полубогам идут к полубогам; преданный Мне идет ко Мне. Неразумные считают Меня, непроявленного, обычным проявлением, не ведая Моей высшей природы, вечной, непревзойденной. Я не открыт для всех, сокрытый своей внутренней энергией (йога-майей). Этот заблуждающийся мир не знает Меня, нерожденного, вечного».

Здесь зафиксирована терпимость в том отношении, что иноверцам говорится, что они служат, в принципе, не кому-либо другому, а точно тому же одному богу Вишну, и что этот бог также тот, который обеспечивает им то спасение, в котором они нуждаются и которого жаждут, даже если они и не знают этого. Все же, это еще не окончательное спасение, которое только одно приносит бхакти с Вишну, а именно тесное объединение с наивысшим, из которого больше нет возрождения. Но это он, который дает всем верующим соответствующее их степени развития и их виду спасение. Субъективно это для них и есть то наивысшее, в чем они нуждаются и что им причитается. Объективно, тем не менее, есть и более высокие ступени, которые еще не даны им. Но на них, все же, распространяется спасающая забота и общность наивысшего бога: В их «религиозном бытии» им не отказывают. Эта обширная, однако, в то же время классифицирующая терпимость происходит от глубокого понимания исторических законов и сущности разнообразно дифференцирующейся религиозной действительности. «Спасение» – это не нечто однозначно-конкретное, а всегда то, что ведет человека в его виде и в его нужде к цельной жизни из глубоких вечных сил и вместе с тем в божественную, пратворческую общность. Здесь провозглашается познание, которое обладает самым большим значением для обоснования настоящей религиозной терпимости.

Самая глубокая причина этого отношения кроется в том факте, что Вишну здесь это не получивший ту или иную форму и почитаемый в культе бог – такого «Бхагавадгита» также причислила бы к *tanu*, «проявлениям бога» «малопонимающих», – а то всеобъемлющее вечное божество, которое стоит выше всех форм, как он, например, характеризуется в «Бхагавадгите» X, 20 и далее, и в «Вишну-Упанишаде».

Несколько более резкую позицию обнаруживает место в «Бхагавадгите», IX, 22 и далее, где говорится о различных ступенях освобождения. Всегда нужно учитывать то, что тут на заднем плане всюду стоит вера в новое воплощение, ре-

инкарнацию, через которую человек поднимается по ступеням, вплоть до окончательного объединения с окончательно-сущим, из которого больше нет возрождения. К этим ступеням принадлежат также различные небеса богов, с которых покойники в определенное время, согласно закону кармы, должны снова вернуться на землю в виде реинкарнаций, вплоть до окончательного «великого освобождения». Согласно указанному месту, те, кто преданы Вишну, почитая его и возрождаясь, достигают этой окончательной цели. О других же сообщает-ся:

«Тем людям, которые, медитируя на Меня одного, поклоняются Мне с неизменной преданностью, Я даю то, чего им недостает и сохраняю то, что уже имеют.

Те, кто преданы другим богам и поклоняются им с верой, в действительности поклоняются Мне одному, о сын Кунти, но неправильным способом.

Воистину Я – наслаждающийся и Господь всех жертвоприношений. Но они не знают Моей истинной природы и поэтому падают.

Поклоняющиеся полубогам идут к полубогам, поклоняющиеся предкам идут к предкам, поклоняющиеся духам и призракам идут к духам, поклоняющиеся Мне идут ко Мне.

Если чистосердечный человек предложит Мне с преданностью лист, цветок, плод или воду, то Я приму это, предложенное с любовью.

Все, что ты делаешь, что вкушаешь, все, что приносишь в жертву и даруешь, и все аскезы – делай это, о сын Кунти, как подношение Мне.

Так ты освободишься от действий, порождающих и плохие и хорошие плоды. Сосредоточенный на йоге отречения, освобожденный, ты придешь ко Мне.

Я равно отношусь ко всем существам, нет для Меня ни ненавистного, ни дорогого, но кто с преданностью поклоняется Мне, те во Мне, и Я также в них.

Даже если человек самого дурного поведения поклоняется Мне с нераздельной преданностью, его можно считать праведным, ибо его решение правильно».⁶³

Оба места в VII и IX главах написаны, без сомнения, позже, чем пассаж в главе IV. Они, вероятно, были переделаны в духе брахманизма. Брахманизм вновь и вновь пытался включить вишнуйскую религию в свои границы. Так безусловная терпимость становится ограниченной: Только верующий в Вишну, который, однако, должен по-настоящему понимать сущность этого бога, приходит к окончательному спасению. Другие же, хотя и тоже принадлежат богу, и на них он тоже оказывает свое спасительное воздействие, но они все еще на пути к этому. Это похоже на то, как, например, в религиозно-направлении либеральной христианской теологии другие религии, как и здесь, тоже признаются, но, в конце концов, все же, только христианство считается путем к истинному и полному спасению.

«Бхагавадгита» приобрела свою окончательную формулировку в неслыханно динамичной в политическом и в духовном плане эпохе индийской истории (примерно от 200 года до Р.Х. до 200 года после Р.Х.).

Империя Ашоки разрушилась при его наследниках, и новая индусская династия, *Шунга (Сунга)*, правившая примерно с 170 года до Р. Х., была настроена к буддизму враждебно. Ее основатель якобы даже преследовал буддистов.⁶⁴ Все же, сообщения об этом очень скудны, как и вообще нужно сказать, что едва ли можно найти точно подтвержденные историей примеры активной религиозной нетерпимости в Индии до проникновения туда ислама.⁶⁵

Власть над Северной Индией приблизительно с первого века до Р. Х. досталась завоевателям индогерманского происхождения, которые проникали с северо-запада, *сакам*, называвшимся также *индоскифами*. (Возможно, Будда, Шакьямуни, «аскет из племени шакья» принадлежал к одному из этих племен, еще в ведическую эпоху нашедших свой путь в Индию.⁶⁶)

В Северной Индии из-за этой второй большой волны переселения народов индогерманского происхождения возникла крупная империя под властью *династии Кушанов*, которая просуществовала приблизительно с первого столетия до Р. Х. до четвертого века после Р.Х.

Индоскифы обратились в буддизм, и один из их князей, великий *Канишка I*, созвал буддийский собор «сарваставадин», «великодушных» или либералов (буддийская школа *Сарвастивада*). На этом соборе, очевидно, уже появляется буддизм Махаяны, в котором Будда медленно был возвышен до «прабожества» (*Ади-Будда*). Также при этой индоскифской династии господствовала безусловная терпимость. На монетах Канишки наряду с Буддой появляются различные божества, греческие, иранские, индуистские. И из этого, пожалуй, можно сделать вывод, что он признавал их, во всяком случае, он демонстрировал великодушие по отношению к другим религиозным формам, которое буддизм Махаяны на основании своего учения о многочисленных аватарах первоначального Будды, пожалуй, мог проявлять.

То, что масштабные философские движения позднего буддизма, продолжающие традиции таких знаменитых имен как *Нагарджуна*, *Арьяведа*, *Асанга*, *Васубандху* в третьем-четвертом веках н.э., *Дигнага* в шестом и *Дхармакирти* в седьмом веке, «шесть украшений» философского буддизма, уже по причине их основных учений непременно должны были ориентироваться на терпимость, вопреки самой серьезной духовно-интеллектуальной борьбе, не стоит даже специально подчеркивать.⁶⁷ Никакая, даже самая энергичная теологическая или религиозно-философская дискуссия не могла в их случае угрожать принципу религиозной терпимости.

В течение как раз этих столетий всю Северную Индию, кажется, охватило исключительно *монотеистическое движение*, в различных сферах кристаллизо-

вавшееся в учения и общины, в которых в центре внимания было по одному большому вселенскому божеству, Рудра-Шива, Вишну, Ишвара йоги и обожествленный Будда.

Отражение великих творческих эпох этих сфер можно найти в более поздних книгах «Махабхараты», особенно в «Мокшадхарме», в *Йога-сутре*⁶⁸ и в писаниях Махаяны. Принципиальная терпимость здесь нигде не оказывается под серьезной угрозой и даже не ставится под сомнение.

Как раз это и является характерной чертой Индии, что также очевидный монотеизм, как он встречается, например, в «Бхагавадгите», никогда не выдвигает претензий на исключительность, как поступает, например, иудейско-еврейско-христианский и исламский и зороастрийский монотеизм. Так как речь в случае этих движений всегда идет также о больших народных движениях, эта сплошная терпимость кажется тем более удивительной, и, питаемая чрезвычайно глубокими религиозными силами, она должна была оказывать очень значительное воздействие. В то же время она проявляется как широко распространенное и живое на протяжении столетий теологическое движение благочестивых мыслителей, которое до сих пор остается непревзойденным в духовной истории человечества.

Наследие великой индоскифской империи, носители которой медленно растворялись в населении Северной Индии и их культуре, переняла династия Гупта (с четвертого по восьмой век). Это *классическое время определяемой брахманизмом индийской литературы и искусства*. Самые выдающиеся художники, поэты и ученые, среди них великий *Калидаса*, жили и творили при дворах этих князей и в империи. Но наряду с этим расцвел еще *поздний буддизм*, так же, как и *джайнизм*. Нигде нет явных следов какой-либо религиозной нетерпимости. Даже медленно развивающийся антагонизм между очень окрепшим индуизмом и буддизмом, кажется, лишь редко приводит к насильственным конфликтам, тут и там определяемым отдельными фанатичными князьями или богословами во время распадающейся династии Гупта.

Только примерно с девятого столетия тревожащий также Индию и, наконец, захватывающий всю Северную Индию *ислам* принес в Индию нетерпимость и религиозные преследования. Наконец, обращенные в ислам монголы, начиная с четырнадцатого века, дали толчок к основанию Бабуром большой индийской *Империи «Великих Моголов»* в шестнадцатом веке. Но даже в этом определяемом исламом мире действует сила религиозной терпимости, которую приобрела себе Индия через все изменения своей истории как неотчуждаемое достояние, сила, смягчающая нравы и расширяющая взгляды, вплоть до позднего времени

этой империи, когда, в конце концов, Аурангзеб полностью поддался исламскому фанатизму.

Когда, однако, британцы, наконец, в восемнадцатом и девятнадцатом веках положили империи Великих Моголов конец, и Индия попала под британское господство, это наследие больше никогда не подвергалось угрозе.

Короткий обзор столетий с упадка державы Гупта бросает яркий свет на развитие мысли терпимости вплоть до современности.

Может быть полезно привести, по крайней мере, еще несколько примеров из этих динамичных, в политическом плане таких беспокойных веков. Там был знаменитый собор буддийского властителя *Силадитьи в 634 году*. Силадитья благоприятствовал буддизму в своем государстве. На соборе вначале произошла религиозная беседа между брахманом и буддистом; затем состоялась беседа между различными буддийскими сектами. Ритуалы, которые проводились во время собора, показывают ту же терпимость. В первый день была с большой торжественностью установлена статуя Будды, во второй день статуя брахманского бога солнца (идентичен с Вишну), в третий день статуя бога Шивы.⁹

Этот собор можно рассматривать как прототип попыток великого императора Моголов *Акбара* в шестнадцатом веке (одна жена которого была раджпутской принцессой, другая якобы была христианкой). Акбар каждую пятницу собирал вокруг себя в построенном им *ибадатх чхана*, «зале поклонения», учителей различных религий для общих бесед. Там были брахманы, исламские муллы, зороастрийцы, иудеи, христиане (иезуиты) и философы-скептики.⁷⁰

В *Акбар-наме*, жизнеописании Акбара, описана одна такая встреча. В 1578 году Акбар созвал что-то вроде религиозного конгресса. Незадолго до этого у него во время большой охоты случилось потрясающее переживание, которое характеризует его психически-духовное предрасположение (параллельная ему фигура – Ашока – вернулся с похожим внутренним потрясением из военного похода). На этом конгрессе Акбар поднялся на кафедру и руководил выступлениями. Он указывает на прежние насильственные обращения в ислам и говорит об освещении светом правды, который наполняет душу. Это освещение состояло в том, что в каждой религии понимается только добрая суть, и таким образом старые споры различных противостоящих друг другу религиозных форм оканчиваются миром и любовью. Акбар также надеялся вместе с тем укрепить свое правление в духовном плане. Так как он был велик и как политик. Поэтому Акбар схватился даже за смелую идею реализовать абсолютную терпимость в новой государственной религии *Дин Иллахи*, «религии бога», которая должна была включать в себя все религии.⁷¹ То, что этот синкретизм должен был потерпеть

неудачу, следует из самой сущности религии и необходимой видовой определенности всех эмпирических религиозных форм. Но все-таки этот пример указывает на то, что такое было возможно в этой атмосфере безусловной религиозной терпимости, даже у исламского властителя.

В этой связи нужно, разумеется, упомянуть также *Кабира*, великого народного поэта-проповедника рубежа пятнадцатого и шестнадцатого веков, который, исходя из ислама и находясь под сильным влиянием суфизма, пытался примирить индуизм в понимании Рамананды и ислам. Это два пути к «Одному Великому» (*махант* [это испокон веков наименование божественной высшей силы.]). Он называл бога *Рам*, и этот бог проявляется в природе и в человечестве. Бог и человек теснейшим образом связаны в своей сущности, даже если они не одно и то же. Нетерпимость здесь невозможна. Влияние Кабира на раннюю религию сикхов очень ощутимо, и его стихотворения вошли в их священную книгу.

Взгляд на *Южную Индию*, где *джайнизм* приобрел значительное влияние, может показать, что всюду в индийском пространстве господствовал тот же дух. В академии в столице Тамилнада *Мадуре* преподавали преимущественно джайнисты (примерно во время наступления новой эры и позже). Также династия *Паллаво* (четвертый – десятый века), на восточном берегу со столицей Канчи (Канчипурам), благоприятствовала джайнизму. Канчи был центром всех духовных стремлений. В нем все религии развивались рядом друг с другом. В буддийском тамильском эпосе «Манимекхалай» дедушка главной героини призывает ее изучить у ученых Канчи учителей таких учений как Вайдика (ведизм), Шайва (шиваизм), Вайшнава (вишнуизм), Адживика, Ниргантха, Санкхья (самкхья), Вайшешика и Локаята (материалисты) и затем принять ту систему, которая лучше всего подойдет ей. Значит, в высшей школе в Канчи были представлены все религиозные и философские направления, с безусловной свободой обучения, которая достигала своего апогея в свободе выбора студентов. Это было, по крайней мере, идеалом, который представлял поэт.

Китайский путешественник Сюаньцзан, монах и ученый, который в седьмом веке посетил Канчи, видел, как в этом великолепном городе вместе процветали соперничающие религиозные формы.⁷² Династия Паллаво позже обратилась к шиваизму. Члены династии *Чола* были фанатичными шиваитами, и здесь доходило до серьезной напряженности. Но терпимость как основная черта более высокого шиваизма и здесь не позволила нетерпимости победить, о чем свидетельствует дальнейшее развитие.

В рамках философских движений *Самадаршана*, «краткий обзор», также оказывал воздействие в духе религиозной терпимости. Философ десятого столетия, который написал систематическое произведение о философии *ньяя*, «Ньяяман-

джари», полагает, что у всех различных философских и религиозных точек зрения есть одна и та же цель: Они стремятся к «спасению», которое является одним для всех, подобно тому, как все реки впадают в океан (образ, который употребляется уже в «Мундака-Упанишаде», III, 2, 8)⁷³. За этим стоит, вероятно, мысль о том, что все системы – это, в принципе, только частичные моменты одного пути к спасению.

Показательный пример философской терпимости – это *Прастханабхеда Мадхусудана* (приблизительно четырнадцатое столетие), «Изложение различий различных систем».⁷⁴ Предисловие этого произведения демонстрирует в высшей степени терпимую точку зрения. Последней целью всех *Муни*, создателей этих различных систем, является, согласно этому труду, опосредовано или непосредственно привести к Одному великому богу, Бхагавану. Какими бы разнообразными ни были дороги, наивысшая цель одна. Но, так говорит заключение, многие не осознали это конечное намерение *Муни*; оно было также там, где они учили чему-то, что противоречило «Ведам». Поэтому многие путаются, идут окольными путями, находят там свое удовлетворение. Но, если брать в целом, то это разнообразие безупречно.

Здесь, как кажется, господствует неограниченная терпимость. Однако при более детальном рассмотрении все же делается одно ограничение: только связанные с «Ведами» системы, которые являются *астика*, т.е. признают реальность окончательно сущего, достигают цели. *Настика*, которые этого не признают (по мнению Мадхусудана), это четыре направления буддизма, материалисты (*чарвака*) и *дигамбара* (джайнисты), так как они находятся вне «Вед», даже опосредованно не могут прийти к упомянутой цели. Пауль Дойссен резюмирует эту позицию одной фразой: *extra vedos nulla salus*, «вне «Вед» нет спасения».

Эта внутренняя терпимость хоть и заканчивается у границ общего священного писания, которое, однако, уже само по себе является в высшей степени многослойным произведением, позволяющим чрезвычайное разнообразие религиозных образований, не суживающим какую-либо догму и организацию. Только одно должно оставаться неприкосновенным: признание окончательной реальности. Если окончательная реальность отрицается – или, если кажется, что она отрицается – то происходит размежевание, так как тогда больше нет веры в какой-либо источник спасения. Это как внутренняя («включающая») терпимость чрезвычайной широты, которая редка также у философов!

В определенных направлениях средневекового *вишнуизма* распространяется там и тут более нетерпимая позиция.⁷⁵ Верящие в Вишну резко отграничиваются от шиваитов, и даже рекомендуется изгнание иноверцев. Очень активный учредитель секты двенадцатого-тринадцатого веков *Мадхва*, первоначально при-

верженец великого Шанкары, который, однако, неудовлетворенный ведантизмом, защищал строго теистическое дуалистическое направление и вместе с тем вступил в тяжелый спор с приверженцами ведантизма и преследовался ими, хотел даже наказания проигравших в публичных дискуссиях, вплоть до их казни. Мадхва требовал от государственных властей отказа от нерушимой индусской традиции терпимости ко всем религиям. Для этой нетерпимости характерно то, что она связана с фанатично теистической позицией.⁷⁶

Тем не менее, такие вспышки религиозной нетерпимости не типичны для Индии, а являются лишь отдельными инцидентами. Они только показывают, насколько сильно теологические перебранки могли направить даже самых благочестивых индусов на ложные пути. То, что это характерное для Индии стремление к теологической религиозно-философской систематике и удовольствие от споров и дискуссий всегда порождает атмосферу напряженности, только с большим трудом может утвердиться в обстановке терпимости, кроется в самой природе этих дискуссий.

Напротив, очень великодушную терпимость представляет философ Санкхья-йоги шестнадцатого века *Виджняна Бхикшу*, в своей *Санкхья-правачанабхашья*. Он считает, что все философские системы условно истинны, хотя у них и различные представления даже о вопросе существования бога. Для обоснования он различает сущностную и практическую истину. Первая является окончательной наивысшей истиной; последняя же состоит из представлений, частично ошибочных, частично несовершенных, однако, все равно служащих практической цели. Мы здесь видим интересную попытку отличать экзистенциально-субъективную действенность определенных убеждений от логическо-метафизической действенности, различение, которое важно для философского обоснования истинно религиозной терпимости.⁷⁷

Здесь можно было бы напомнить о различении *пара-видья* и *апара-видья*, более низкой и более высокой истины в «Мундака-упанишаде» 1, 4 и далее:

««Два знания должны быть познаны, – говорят знатоки Брахмана, – высшее и низшее». Низшее здесь – это Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа, (знание) произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах. Высшее же – то, которым постигается непреходящее.

То, что невидимо, непостижимо, не имеет рода, бесцветно (*не имеет варны – цвета, касты*), без глаз и ушей, без рук и ног, Вечное, всепроникающее, вездесущее, тончайшее; то непреходящее, в котором мудрые видят источник существ.

Как паук выпускает и вбирает (в себя нить), так возникают на земле растения,

Как (растут) волосы на голове и теле живого человека, так возникает все из негибнущего. Силою подвижничества возрастает Брахман, из него рождается пища,

Из пищи – дыхание, разум, действительное, миры, (деяния) и в деяниях – бессмертное. От того, кто – всезнающий, всеведущий, чье подвижничество состоит из знания, рождены этот Брахман, имя, образ и пища».

Это различие между знанием священных книг и ритуалов, которое служит многим для удовлетворения их религиозных потребностей, и более глубоким или более высоким знанием, которое ведет к Великому освобождению, все более отчетливо проявлялось с тех времен книг «Брахманов» и «Упанишад» и сопровождает борьбу за теологическую и практическую терпимость на протяжении тысячелетий, дает ей, так сказать, поддержку в теологическом и практическом обосновании.

В буддизме Махаяны важную роль играет различие *самврти-сатья* – «истины или действительности оболочки» и *парамартха-сатья* – «истины или действительности наивысшей вещи» (это *шунья*, «пустота» как наивысшая реальность). Также тот, кто еще не пришел к последнему познанию, имеет свою долю истины, даже если и в таких формах, которые нужно рассматривать только как символы, оболочки окончательно сущего. Это был Нагарджуна, который удачно сформулировал это познание в «Мадхьямика-карика».⁷⁸

Современник Виджняны Бикшу *Тулсидас (Тулси Дас)* (1532-1624) уже кратко упоминался выше. Этот поэт был автором великого религиозного эпоса *Рама-чаритаманас*, «Море деяний Рамы», на языке хинди. Это произведение поэта подлинно высокого стиля и самого благородного религиозного и нравственного содержания представляет собой что-то вроде библии для сотен миллионов индусов, говорящих на этом языке, между Бенгалией и Пенджабом, Гималаями и горами Виндхья. Фаркухар по праву называет это произведение «*a vernacular Gita*» («народная песнь»). Это произведение принадлежит к большому *северно-индийскому движению бхакти*, которое еще в семнадцатом веке породило значительные поэтические произведения и религиозные народные песни, полностью опиравшиеся на дух терпимости, даже если в их центре стояли различные направления, различные божественные виды.⁷⁹

Тулсидас был смарта-брахманом, который почитал «пять богов», но полностью отдавался служению Раме. Это не мешало его почитанию Шивы. В этом произведении *Тулсидаса* Рама говорит: «Без почитания Шивы никто не может приобрести бхакти, чего я требую». Автор не против также и ритуального индуизма – он ведь тоже может содействовать спасению некоторых людей. Особенно четко провозглашает *Тулсидас* равную любовь Рамы как к самым низким, так и к наивысшим из его почитателей. Рама – это благосклонный отец на небе, и все

люди братья, так как они – его дети. В действительности едва ли какое-то другое произведение оказало такое большое влияние на мышление северноиндийских народностей, как *Рамачаритаманас*. То, что Фридрих Клопшток попытался в своей «Мессиаде» сделать для христианства, здесь удалось с высокой гениальностью, очищенной и возвышенной внутренним благочестием.⁸⁰

Рамачаритаманас проникнут духом истинной религиозной терпимости и тем самым во многом помог укоренить эту терпимость в общественном мнении народа. Ничто не стоит выше, чем *бхакти*, доверяющая, любящая преданность богу, который появился когда-то как Рама на Земле, чтобы создать спасение и благо для всех. Среди сыновей бога, людей, которые все являются в нем братьями, религиозный спор также прекращается:

«О, человек, оставь многочисленные ритуалы,
Которые неправильны, догмы и учения.
Они приносят только печаль, скорбь и ненависть;
Только с доверием и любовью охвати ступни Рамы
– так говорит Тулсидас».⁸¹

Терпимость и каста

Для понимания роли религиозной терпимости в общей жизни индийских народов в ходе истории здесь настало время – и возникла необходимость – взглянуть на странное противоречие между *ритуальной* и *социальной нетерпимостью* индуистских кастовых правил и почти сплошной *религиозной терпимостью*. История движения терпимости в Индии была бы односторонней без рассмотрения *индуистской кастовой сущности*.

Индия, страна каст, дает классический пример перечеркивания стремлений к терпимости социополитическими нуждами и институциями. Так как каста – это почти предельно запутанное переплетение этих институций с религиозной жизнью всего общества индусов. И переплетение это происходит из-за религиозных обычаев и ритуалов, которые связаны с кастами.

Истоки каст уходят далеко в ведическую эпоху. Их корень – это расовое различие между светлокожими, ворвавшимися в Индию с северо-запада ариями, *arya varna*, «арийским цветом», и доарийскими, туземными жителями Индии, *tvac krsna*, «черной кожей». Последних в резкой противоположности к трем древнеарийским сословиям: жрецам, воинам, крестьянам, сначала называли *даса, дасью* – «враги», а позже стали называть их как четвертое сословие *шудра* –

«слуги». Уже в древней песне «Ригведы» (X, 90 = «Атхарваведа» IX, 6) эти различия возводились к определенным божеством сущностным различиям.⁸²

Эти постоянные расовые и сословные различия в течение брахманского развития индийского общества окостенели в «касты». И уже вскоре проявляется гипертрофия кастовой системы под руководством брахманов, которые таким путем стремились гарантировать свое доминирование. Вместе с тем перед индоарийским миром возникла серьезная проблема: привести социополитические реалии и нужды в согласие со стремлением к терпимости. Три тысячелетия длится напряженность между этими кажущимися неминуемо противоположными друг другу требованиями. Эта напряженность стала прямо-таки трагической судьбой Индии, с которой сталкивались все великие умы в духовной истории Индии от Яджнавалкьи и Будды до Ганди.

Тот, кто когда-то прожил довольно долгое время в Индии, знает, что система каст как заклятие лежит над этой землей и ее населением. Он понимает это, когда «индийский социальный реформатор» пишет, что каста – это огромное чудовище, которое нужно убить, и называет ее «каверзным ядом», проникшим в индусское общество, нанося ему вред. Подобное мнение высказывал и Тагор, говоря о том, что возрождение индийских народов зависит от ликвидации кастового принципа.⁸³

Все же, проблема эта слишком сильно запутана, чтобы к ее решению можно было бы напрямую приступить путем простой ликвидации каст. Внутри кастовой системы царит чрезвычайное великодушие в отношении религиозных воззрений. И, все же, кастовые правила строго обязательны. Тому, кто нарушает их, грозят серьезные лишения свободы и чувствительные штрафы и преследования, потому что он такими действиями, как кажется, угрожает всему социальному устройству. Уже много тысячелетий касты образуют неприкосновенную структуру индийского общества, становой хребет всеобщей общности в ее разнообразной дифференциации. И ввиду того, что религиозная свобода разными путями смягчает и ослабляет эту всеобщую общность, тем жестче становилась кастовая система. В противном случае никогда, пожалуй, не возникло бы то социорелигиозное общее творение под названием «индуизм», которое дало индийским народам их духовную и социальную связность.

Тот, кто хочет понять внутреннюю историю Индии, также сегодняшнюю, никогда не должен упускать из виду этот факт. Хотя сегодняшняя политическая презентация этой системы, так называемая *Махасабха*, «Большая община», с ее акцентом на «*Санатана Дхарма*», «вечный (непреложный) священный порядок» (*Дхарма* – это религиозный и правовой общественный порядок) в наше время в общественной жизни сильно отошла на задний план, но ее принципы коренятся

глубоко в умах и сердцах очень многих индийцев.⁸⁴ И они совершенно нетерпимы по отношению к любым другим *порядкам* и по отношению к любому нарушению этого порядка.

С этой нетерпимостью постоянно приходилось сталкиваться религиозным движениям за терпимость. Позиция ведущих творческих религиозных умов по отношению к кастовому принципу варьируется от условного признания и колеблющейся позиции до полного отклонения.

Отредактированные брахманами *своды законов*, которые регулируют жизнь индусов в культовом и социополитическом отношении, очень сильно подчеркивают кастовые различия как структурное внутреннее устройство индуистского общества, и эти законы неизменно нетерпимы в этом смысле. В своде законов Ману нетерпимое отношение брахманов к низшим кастам и атеистам становится настолько жестким, что доходит до призыва к царю высылать еретиков из страны наряду с игроками. Там можно найти даже такие фразы как: «Если шудра слушает «Веды», то в уши ему нужно залить расплавленное олово или лак. Если он декламирует священные тексты, то ему следует отрезать язык, если он сохраняет их в своей памяти, то его тело должно быть разрублено надвое». Это жреческий фанатизм, с которым вполне можно сравнить фанатизм «Второзакония». Но в практические действия он едва ли воплощался.⁸⁵

Напротив, более благородную позицию пытается занять «*Бхагавадгита*», и одновременно она углубляет кастовый принцип. Она, правда, одобряет касты; согласно IV, 13 и XVIII, 41 и далее сам бог Вишну так распределил структуру существ в зависимости от соответствующей деятельности четырех каст (брахманы, кшатрии, вайшья и шудры), что каждому достается своя особенная функция в Целом. Тот, кто не выполняет эту функцию, угрожает Целому и совершает проступок перед божественным порядком. Выражение *свабхава*, «свойственная каждому сущность, бытие» как корень кастовых различий, проливает свет на очень глубокий взгляд на касту. Согласно этому тексту (к чему еще нужно привлечь III, 35), каста основывается на врожденных задатках к определенным функциям, (*свадхарма*), которые необходимы для всеобщей общности. Распределение этих задатков является божественным порядком. (Сегодня мы говорили бы о законах природы, которые отражаются в биотической структуре.)⁸⁶

Брахманские ритуальные книги, в отличие от этого, придерживаются скорее мнения, что в кастовых различиях отражается *карма*, закон соответствующего воздаяния за хорошие или плохие поступки. Эта внешняя точка зрения отражается даже в повседневной жизни самым роковым образом. Когда я однажды потребовал от одного брахмана объяснений за то, что он плохо обращался с человеком из низшей касты, этот брахман сослался на свою «карму», которая опре-

делила его в брахманы, а другого человека – в его низкую касту. Он, мол, заслужил свое право. Такая позиция противоречит духу «Бхагавадгиты». Но также и ее решение проблемы могло бы быть достаточным для простых и первоначальных отношений, но не для дифференцированных обстоятельств послеведических времен. Так как кастовое правило привязывает соответствующую функцию в общности к рождению в определенной касте. Но ведь талант к определенным функциям в общности только частично определяется наследственностью в такой «касте». Кастовое правило мешает творческой природе. Таким образом, также «Бхагавадгита», на которую ссылаются сегодня умеренные защитники кастовой системы, не является достаточной основой для решения проблем в области индийского кастового принципа. Напротив, она может образовать исходный пункт для настоящего понимания пратворческой связи призвания и профессии в упорядоченной законами жизни общности, которая стремится укорениться в области вероучения.

Будда, который, как кшатрий, пожалуй, никогда не был включен в брахманскую систему каст, и для которого, кроме того, гражданский порядок также принадлежал к *дуккха*, которое следовало устранить, как и все сущее вообще, тоже просто отбросил все кастовые предубеждения. Красноречивое свидетельство отношения буддизма к кастам содержится в сборнике легенд «Дивьявадана». Там девушка-чандалка («неприкасаемая») Пракирти безумно влюбляется в ученика Будды Ананду, который, несмотря на ее низкую касту, попросил у нее воды. Но Будда, которого Ананда просит о помощи против любовных чар матери девушки, обращает Пракирти в буддизм, и она становится монахиней.

Арийские члены касты настолько рассердились из-за этого, что они сообщают об этом царю. Тогда Будда рассказывает ему историю о вожде чандалов Тришанку, который хотел взять в жены своему ученому сыну девушку из касты брахманов, но ее отец с насмешкой отверг это предложение. В диалоге Тришанку подвергает систему каст и брахманскую этику острой критике и обосновывает свой тезис о несостоятельности кастового принципа. Наконец, брахман соглашается на брак. Однако дочь этого брахмана была не кем другим, как той самой чандалской девушкой Пракирти в более раннем воплощении, и Будда сам был Тришанку.

Такие легенды подрывали корни кастовых предубеждений. В действительности буддизм примерно полтора тысячелетия использовал все свое влияние, чтобы разрушить институт каст и вследствие этого также в нынешнее время, когда буддизм признается в Индии как выдающаяся индийская религия (вспомните о праздниках Будды несколько лет назад), он вносит значительный вклад в смягчение кастовой нетерпимости. На то, что самый глубокий корень этого отноше-

ния – это окончательный опыт внутреннего освобождения, который возможен всем людям без различия, достаточно только еще раз кратко намекнуть.

Наряду с буддизмом, *движение йоги* в силу своего опыта и своей теологии о высшем «я», о «самости», о Пуруше, (*перво-*)человеке во всех людях, ломало кастовые барьеры, как в шиваитских общинах, которые и были первоначальными носителями движения йоги, так и в вишнуитских, попавших под сильное влияние йоги.⁸⁷

Однако в вишнуитской религии, которая тоже в большой степени определялась брахманским влиянием, кастовые различия, вместе с учениями и ритуалами вишнуитских общин, играли и играют более важную роль. Они часто вели к пассивной, а и иногда даже к активной нетерпимости, которая всегда является угрозой в кастовом пространстве.

Но также и здесь действовало уже упомянутое движение *бхакти*, которое охватывало всю Индию с раннего средневековья, приводя к значительному смягчению. Также в вишнуитской общине, если она принадлежит к движению бхакти, религиозная и культовая общность ставилась выше касты, причем уже в «Бхагavadгите». Так Вишну-Кришна говорит Арджуне, IX, 31 и далее:

«Те, кто мне доверяют, сын Притхи,
Даже если они родились из грешного лона,
Женщины также, вайшья и шудры,
Также они идут наивысшим путем (ко мне).
Тем более благородные брахманы и воины-мудрецы,
Которые благочестивы и преданны мне в любви».

Обратите внимание, что в этом отредактированном брахманами более позднем слое «Бхагavadгиты» даже *вайшья*, «крестьяне», которые в ведической Индии принадлежали к уважаемым и признанным арийским сословиям, рассматриваются как *папайони*, вышедшие из «плохого материнского лона», люди грешного происхождения.⁸⁸

Но даже там, где в вишнуитской общине остаются кастовые различия, высшая цель веры, полное любви объединение с Вишну, открыта для всех, вне зависимости от кастовой принадлежности. В сфере наивысшего опыта спасения становится незначительным все то, что могло бы втиснуться между верующим и богом; там каждый человек в силу самого своего человеческого бытия, центром которого является «самость», «я», находится в непосредственности бога. И эта религиозная основная установка, разумеется, не могла не повлиять на социополитическую жизнь. Лучшее свидетельство этого – великий реформатор *бхакти* одиннадцатого и двенадцатого столетий Рамануджа.

Прежде всего, это был *Рамананда*, который отверг все кастовые правила. «Пусть никто не спрашивает о касте человека, и пусть он не заботится о том, с кем он ест». (Как раз при трапезе кастовое разделение очень строгое; повар-брахман не стал есть ни кусочка из горшка с рисом, на который случайно упала моя тень.) Бхакти, любовь бога, доверяющая преданность богу, будь то Шива, Вишну или обожествленный Будда, – этого достаточно для спасения. Эта преданность возможна для каждого. Вместе с тем, однако, в общине верующих исчезают кастовые различия: это *одна* община, *одна* любовь, *один* бог.⁸⁹ Эта позиция, которая ведет к апогею этого движения бхакти в семнадцатом веке, является, как мы вскоре увидим, примером также для более поздних попыток объединить религиозную и социополитическую терпимость: первоочередная задача для Индии.

В общем, все передовые борцы за религиозную терпимость были также передовыми борцами против системы каст, причем по самым внутренним мотивам: Если все несут в себе божественную сущность *Пуруши-Атмана*, если бог всех, кто любит его всем сердцем, спасает своей милостью, если каждый через свое глубокое внутреннее понимание приходит к освобождению, то каста теряет свое значение в опыте «спасения». Вместе с тем ее корневище обрублено, и она засохла. Тогда каста еще остается, самое большее, лишь отображением определенного социального порядка.

В этом направлении пытаются двигаться *религиозно-социальные* движения за реформы. Здесь религиозное движение за терпимость приобрело всестороннее и глубокое социополитическое воздействие.

Семнадцатый и восемнадцатый века можно, вероятно, назвать эпохой определенного упадка индуизма. Сильные реформаторские движения со времен средневековья, с их образованием многочисленных обособленных религиозных общностей, очевидно, в значительной степени исчерпали свои силы, и нетерпимость последней фазы империи Моголов лежала как заклятие на духовной жизни Индии. Начало господства англичан в восемнадцатом веке, первоначально чисто экономическое, а затем политическое и культурное, сломало это заклятие своим принципом религиозной свободы.

С той поры также *западное влияние* религиозного и философского толка проникает в индийскую духовную жизнь, прежде всего, влияние протестантского христианства. *Христианство* в Индии с первых столетий существования этой религии распространялось несторианами из Сирии. Затем последовала католическая миссия после захвата определенных частей Индии португальцами, что нередко было связано с насильственным крещением. С начала британского господства наступил черед энергичной деятельности протестантских миссионеров. Так про-

блема религиозной терпимости также становится острой. Индусы относились к христианам с терпимостью, а христиане к индусам – нет. Правда, активной религиозной нетерпимости не было, или же она проявлялась лишь редко; политическая ситуация этого не позволяла. Но миссионерская деятельность была теологически полностью нетерпимой, если не считать нескольких попыток адаптации со стороны иезуитов. Неверующие в Христа были «язычниками», жертвами заблуждения. Единственное спасение лежало лишь в принятии ими христианской веры. В начальные периоды протестантской миссии также были еще живы самые смелые надежды на полное обращение Индии в христианство, которые так и не осуществились. Примерно пять миллионов христиан среди 420 миллионов индусов и мусульман – это никак нельзя назвать большим успехом более чем полуторатысячелетней деятельности христианских миссионеров.

В отличие от этого столкновение Индии с Западом, который представлялся частично как христиански-религиозный, частично как позитивистско-философский, оказало самое сильное воздействие на духовную жизнь Индии. С одной стороны, заинтересовавшиеся чужим индийцы пытались усвоить западные идеи, чтобы слить их со своими собственными. С другой стороны, нетерпимая проповедь представителей христианства с их резкими атаками на индуизм вызывала сопротивление традиционно мыслящих защитников своего исконного наследия. Так на рубеже восемнадцатого и девятнадцатого веков возникло мощное новое движение за реформы, продлившееся от *Рам Мохан Роя* (1722-1833) до *Рамакришны, Тагора, Ганди* и *Радхакришнана*, и это движение в значительной степени создало духовную основу для освобождения Индии от британского господства.⁹⁰

Цели этого реформаторского движения были частично религиозного, частично социального, частично политического вида. Борьба была направлена на очищение и закрепление старой веры в духе нового времени, причем акцент на религиозную терпимость играл заметную роль. Отсюда также ослабление или отмена кастового принципа и устранение таких злоупотреблений, как сожжение вдов, браки детей, запрет браков для вдов. С этим также было связано улучшение образования и положения женщин. И как политическое подводное течение во всем – национальное возвышение с целью освобождения Индии от иностранного господства. Новое осознание мощных сил собственного, исконного вызвало *духовное общее движение*, которое непрерывно охватывало все человеческое и историческое существование.

С конца девятнадцатого столетия *национально-освободительное движение*, которое с основанием «National Congress» (стимул для возникновения Индийского национального конгресса исходил от англичан в 1880-х годах!) приобрело мощный инструмент, все больше выходит на передний план и достигает, наконец,

через движение Ганди своей наивысшей цели: освобождения Индии от британского господства и основания собственной великой державы Хиндустан.⁹¹ (Этот термин автор использует для обозначения Индийского Союза, позднее – Республики Индия, как государства, заселенного преимущественно индусами – в отличие от мусульманского Пакистана. – прим. перев.)

В новой Индии все еще оказывают сильное влияние последствия реформаторского движения девятнадцатого века, если речь идет о внутренних процессах в индийском государстве.

Наряду с религиозными и социополитическими движениями обновления такое движение происходит и в *литературе*, главным образом бенгальской, и в *искусстве*, преимущественно в живописи, танце и театре. Всемирно известный писатель Рабиндранат Тагор, род которого играл существенную роль в движениях за реформы, тоже принадлежит к этому контексту. Также наука индология, под сильным влиянием западных, в первую очередь немецких индологов, делает большой прогресс. Новое издание великого национального эпоса «Махабхарата» – красноречивое свидетельство этого.

Движение это опиралось на ряд замечательных в человеческом и в духовном плане личностей, которые были в то же время религиозными руководителями. Они происходили большей частью из брахманской касты, но не исключительно, начиная с мудрого и благородно настроенного Раджи Рам Мохан Роя (1772-1833), учредителя *Брахмо-Самадж*, реформаторской общины большого значения, который находился под влиянием суфизма, – здесь мы вновь видим, как в пространстве индоиранских контактов происходит взаимное влияние!⁹² – и до мистика и духовидца Рамакришны Парамахамсы (1834-1886), который дальше всех зашел в отклонении кастовой системы. Чтобы практически показать свое пренебрежение кастовыми правилами, он, брахман, делал работу чандалов, которые подметают улицы, чистят выгребные ямы уборных, очищают преддверия храма по ночам и т.д. Когда хранители храма подкармливали нищих всех каст, он собирал остатки, даже сам ел их, чтобы отождествить себя с этими неприкасаемыми.

Также в терпимости Рамакришна зашел дальше всех. Он некоторое время жил по мусульманским обычаям, чтобы проникнуть в этот дух, у него было видение Иисуса и т.д. Так он пришел к выводу, что все религии истинны, что это только разные пути, которые ведут к одной и той же цели. Это особенно сильно повлияло на одного из его учеников по имени *Кешаб Чандра Сен* (1838-1884), и один богач попросил нарисовать картину, которая изображает эту универсальную терпимость и веру в истину всех религий.⁹³

В обществе «Брахмо-Самадж» действовали такие замечательные люди, как *Дендрнатх Тагор*, *Кешаб Чандра Сен*, который сначала находился под сильным влиянием христианства, но позже все больше и больше обращался к благородным и возвышенным индуистским образам. К этим личностям может быть причислен и гениальный *Вивекананда* (1862-1902), тоже ученик Рамакришны, который произвел очень сильное впечатление на Всеобщем религиозном конгрессе (Всемирный парламент религий) в Чикаго в 1893 году. Тогда один американский современник писал: «Он – оратор милостью божьей... Вивекананда – это, без сомнения, самая значительная фигура на религиозном конгрессе. После того, как мы выслушали его, мы чувствуем, насколько глупо посылать миссионеров в Индию». И на самом деле работы Вивекананды замечательны своей ясностью, религиозной взволнованностью и глубиной. С тех пор также начинается сильное влияние индийских идей на более широкие слои людей на Западе, занимающихся религиозными поисками. За Вивеканандой последовала также йога.

Ряд других объединений тоже подобным образом стремился к реформам с различным распределением веса в пользу индуизма или также ислама либо же западных идей. К ним можно отнести общество *Арья-Самадж*, основанное *Даянандой* (1824-1883), *шиваитом*, которого захватило новое движение йоги, общество *Прартхана-Самадж*, в котором индийцы и европейцы объединялись в молитвах и медитациях.

Затем на первый план вышла странная, очень сильно ориентированная на оккультизм женщина, *мадам Елена Блаватская* (российская немка), и основала Теософское общество, которое, в основном благодаря англичанке Анни Безант, жене пастора, пыталось направлять и усиливать индусское движение за реформы как движение, противостоящее христианству. На рубеже девятнадцатого и двадцатого веков Анни Безант приобрела довольно значительное влияние в Индии. Она действовала также в Европе и Америке. *Рудольф Штайнер* был ее учеником, но вскоре отделился от нее и основал свое собственное, Антропософское общество.⁹⁴ Также здесь снова можно увидеть широкое переплетение в мировой истории. Но в самой Индии оба вышеупомянутых общества не смогли прижиться надолго. Здесь все больше и больше укреплялись собственные старые, исконные силы.

В области национального пробуждения следует назвать Г. К. Гокхале, который в 1903 году произнес пламенную речь против кастовых предрассудков.⁹⁵

К этому общему контексту принадлежит также еще так называемое движение *Ахмадия* или *Кадианское движение*, основанное *Мирзой Гулам Ахмадом* (1838-1908), мусульманином, который хотел создать синкретичную религию в сфере

ислама. *Ахмади* – его последователи – сегодня даже пытаются заниматься миссионерской деятельностью по всему миру.⁹⁸

Ни одно из этих обществ не достигло большой численности. Но их влияние не может измеряться одной численностью их членов уже потому, что очень много мужчин и женщин, которые действовали в них, были выдающимися людьми с сильной религиозностью, самоотверженностью и преданностью.

Самое продолжительное воздействие оказывал, без сомнения, *Рамакришна*. У так называемой «*миссии Рамакришны*», действующей в социальной, образовательной и религиозной сферах в духе взаимного понимания религиозной терпимости, есть центры во всей Индии. Ее значение в сегодняшней Индии станет понятным, если узнать, что даже сам Джавахарлал Неру едет на освящение такого центра, чтобы произнести там речь. Все это движение коренится глубоко в индийской сущности, как обстояло дело и с ее учителем, который, однако, был открыт для любой другой веры. Теперь, однако, судя по устным сообщениям о так называемом движении *Винобы Бхаве*, кажется, что в миссии Рамакришны в последнее время появились сильные реставрационные склонности⁹⁷, в отличие от Бхаве.

Упомянутые движения нужно рассматривать в их внутренней связи, чтобы оценить их значение. Они – корень всех социальных реформ, индийского женского движения, национального обновления и освобождения, религиозного нового сознания. Здесь были открыты предпосылки для победы Ганди, который без оружия и насилия заставил Британскую империю освободить самую драгоценную ее территорию.

Оба полюса этого движения – это глубоко укоренившаяся религиозная терпимость и борьба за решение кастовой проблемы. О том, что такое решение ужасно трудно, уже говорилось. Трудности такого решения пронизывают также все движение за реформы, и они привели к весьма многочисленным конфликтам и расколам, между умеренными реформаторами, которые стремились сохранить более глубокую ценность кастовой системы как основы социальной структуры индийского общества – например, в духе «*Бхагавадгиты*», и радикалами, которые полностью отвергают касту как нечто малоценное.

Но может случиться и так, что как раз это напряжение во взаимосвязи с настоящей религиозной терпимостью станет мощным стимулом для дальнейшего внутреннего развития Индии.

V. ДАЛЬНИЙ ВОСТОК: КИТАЙ И ЯПОНИЯ

Из Индии теперь нужно бросить беглый взгляд на страны Дальнего Востока. Как известно, уже в последние столетия до Р. Х. буддизм начал распространяться во все стороны. Его миссионеры были вооружены универсальной религиозной терпимостью. Это обстоятельство по праву могло быть одной из причин его значительного распространения. Примерно в начале нашей эры буддизм попал в Китай и оттуда в течение следующих столетий в Японию, где он также официально появился в 552 году.

В старом Китае религиозная терпимость буддизма, если смотреть в целом, не утвердилась вплоть до образования республики. Это удивительно, так как в понятии *дао* тоже содержалось то окончательно сущее, упорядочивающее, что можно было сравнить, например, с *Брахманом*, и китайское мышление глубоко определяется принципом полярности, в которой все противоположности находят свое единство.

Япония хоть и смогла как-то создать уравновешение для собственной исконной религии, синтоизма, с чужой религией, буддизмом, однако, как и Китай, она сначала отреагировала на распространение христианства сопротивлением и преследованиями, хотя ведь в *дзен-буддизме* опорная сила в духе терпимости могла бы стать действенной.⁹⁸

Однако Дальний Восток в то же время является областью наиболее сильной *социополитической воли к полному упорядочиванию и объединению общества*. И эта воля, как это проявляется снова и снова, часто входит в конфликт с религиозной терпимостью, как только терпимость угрожает или якобы угрожает социополитическому единству.

По этой причине как раз так сильно ориентированный на уравновешивание противоположных устремлений *Китай* стал также местом тяжелых религиозных преследований неконфуцианских религий. Голландский ученый де Гроот тщательно исследовал и описал историю этих преследований.⁹⁹ Также Япония не осталась в стороне от религиозной нетерпимости. Ограничения и преследования христианства в Японии были описаны В. Гундертом в его «Религиозной истории Японии», стр. 144 и далее. Поэтому здесь было бы излишне рассматривать эти события детально.

Чтобы охарактеризовать различие между Индией и Китаем, нужно далее заметить, что в Китае также философия выступала на стороне нетерпимости. Один из самых великих философов *Мэн-цзы* (Менций),¹⁰⁰ живший и учивший в 372-289 годах до Р. Х., обязал все будущие поколения преследовать еретиков, т.е.

отступников от конфуцианского учения о государстве, и оберегать чистое учение великого мудреца Ю Чэнькуна, главного автора «J King» (так у автора, вероятно, имеется в виду «I Ching» – «И Цзин» – «Книга перемен» – прим. перев.), и Конфуция. Правительство должно подавлять все учения, обычаи и нравственные законы, которые нельзя найти у признанных классиков. Под этот приговор проклятия попадала не только чужая религия буддизма, но нередко и выросший, все же, из китайских корней даосизм, если он был чем-то большим, чем просто учением о единственности *дао*. Знаток этой истории *Т. Рихард* резюмирует свою оценку этих событий следующими словами: «Обзор правительственных указов и сообщений чиновников на протяжении двух тысячелетий показывает историю почти невероятно ужасных преследований, в ходе которых варварским способом были уничтожены мужчины, женщины и дети, невинные и виновные, общее число которых достигает миллионов. При этом буддизм должен был, само собой разумеется, пострадать больше, чем даосизм. Императоры иногда сильно преследовали даосизм, но иногда они также поддерживали его».¹⁰¹

Однако при этих преследованиях *социополитический фактор* мог играть решающую роль, на что указывают преследования при династии Тан. Но о том, что, однако, нравственно-религиозный фактор тоже имел большое значение, свидетельствуют преследования династии Мин.

С восемнадцатого столетия преследования также все сильнее обращались против мусульман и христиан, и маньчжуры на протяжении всего девятнадцатого века издали ряд указов против распространяющегося миссионерами христианства. Только революция Сунь Ятсена, которая ориентировалась на западные демократические принципы, дала китайцам свободу вероисповедания.

В Японии, которая тоже долго и решительно выступала против влияния христианства, свобода вероисповедания была гарантирована уже в 1889 году японской конституцией, и тоже под давлением западных идей.

Итак, для стран Дальнего Востока можно в заключение констатировать, что они пришли к религиозной терпимости отнюдь не на основе собственных предпосылок и побуждений, можно даже сказать, что нетерпимость была здесь естественной позицией. Никто из великих мудрецов Китая, вопреки своим глубоким религиозным и нравственным познаниям, не пришел к идее свободы вероисповедания и глубокого религиозного братства поверх любых барьеров. В «Дао дэ Цзин» имелись предпосылки для этого, но они не были реализованы ни в мышлении, ни в деятельности.

Причина такого поведения кроется в типе этих людей: Социополитическое единство и порядок рассматривается ими как настолько важный фактор индивидуального и исторического существования, что ради него любое обособленное развитие и дифференциация в религиозных вопросах отвергаются как помеха и угроза для этого наивысшего блага. Массовая организация, охватывающая сотни тысяч и миллионы людей, нуждается в однородности, поддерживать которую можно только силой. Здесь также обнаруживаются точки соприкосновения с большевизмом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результат проведенного выше исследования однозначен. Зачатки религиозной терпимости существуют сначала во всех народных религиях. В империи Ахеменидов Кира и его наследников эти зачатки развиваются в практическую, значимую с точки зрения мировой истории терпимость.

В процессе религиозного развития исторически важных народов происходит заметное разделение: переднеазиатско-семитские религии развивают в себе очевидную религиозную нетерпимость. Народы Дальнего Востока также склоняются к этому, так как их история в особенной степени определяется социополитическими силами, против которых побуждениям и стремлениям к терпимости очень трудно бороться.

В отличие от этого в определяемом ариями иранском пространстве, где, очевидно, зерванизм сохранил импульсы к толерантности из мистическомонистического основного настроения, и в котором при Кире религиозная терпимость вела даже к политическим решениям, в суфизме развилась исключительно универсальная терпимость, вопреки нетерпимости господствующего тогда ислама. Но рядом с этим стоит, однако, нетерпимость пророческой веры Заратустры и жреческого зороастризма.

(Конец 1970-х годов продемонстрировал резкое изменение ситуации в шиитском Иране – от терпимости сравнительно мягкого авторитаризма шаха к воинственной нетерпимости и фанатизму режима мулл при Хомейни. – прим. перев.)

Только в Индии мы на протяжении тысячелетий всей ее истории видим, как очевидное стремление ее самых благочестивых и высоких умов к терпимости укрепляется и утверждается, вопреки социополитическим препятствиям кастовой системы. Это устремление хоть и не добилось победы в брахманской правовой и ритуальной системе, зато оно однозначно победило в общественном мнении под руководством замечательных борцов за эту идею вплоть до Ганди и

Радхакришнана. Гарантия терпимости ко всем религиям и уравнивания всех граждан перед законом в политическом инструментарии конституции Индии хотя и определялась по форме Западом, но в духовном плане она однозначно развилась самостоятельно и поэтому неискоренимо закрепились в общественном духе Индии. Как определяемая этим духом эта гарантия также в социополитической сфере была радикально принята всерьез и реализована.

Хотя также и в этой истории, как едва ли могло бы быть иначе, проявляются временами склонности к нетерпимости религиозного рода, особенно там, где фанатично защищается какое-то определенное понимание бога, как, например, у Мадхвы. Но Мадхва, пожалуй, был единственным *религиозным* вождем, который требовал также *практической нетерпимости*. Само собой разумеется, вновь и вновь имела место «доктринерская нетерпимость», споры о правильном понимании бога и т.д. среди теологов. Богословы во всем мире постоянно подвергаются опасности такой нетерпимости, так как система понятий требует очень четких различий. Но ведь философы нетерпимы даже на просвещенном Западе, когда речь идет о системах – вспомните, например, о споре между экзистенциализмом и идеализмом. Потому что даже у западных философов еще недостаточно утвердилось понимание того, что каждая система, если рассматривать ее во всемирно-исторической перспективе, всегда представляет собой только один момент в поиске правды, что она всегда обусловлена временем и ситуацией и посему обременена временным и спорным. Но для обозначения этого противопоставления систем неохотно стали бы использовать слово «нетерпимость». Поэтому также теологически-философскую борьбу, которая есть и в Индии, едва ли можно приводить как доказательство «религиозной нетерпимости», если сравнить с нею, например, последствия, которые проистекали из теологических разногласий внутри *ecclesia catholica*. Любая склонность к нетерпимости теологического вида всегда снова и снова устранялась в Индии абсолютной терпимостью религиозно творческих людей, которые определяли индийскую религию.

В брахманском кастовом порядке всегда также подстерегала религиозная нетерпимость, как уже было показано. Но и эту опасность на протяжении всех этих тысячелетий побеждала идея терпимости как раз у самых благочестивых и высоких умов. И во всех творческих движениях этой непревзойденно богатой и динамичной религиозной истории эта идея добивалась бесспорной победы. Этот факт делает ее примером для всей мировой истории. *Тем самым Индия в этом отношении оказывается уникальным явлением в сравнении с любой другой культурой на нашей планете.* Даже в Западной Евразии и в Северной Америке, в странах, в значительной степени определявшихся германским духом, присущее этой области стремление к терпимости победило суровую жесткость церковно-догматической нетерпимости только после многовековой борьбы, в то время как нетерпимость продолжила существовать в романской и славянской

области. И здесь обязательно должен возникнуть вопрос о причинах этого неповторимого явления в религиозной истории.

Для систематического осмысления, однако, необходимо сначала коротко охарактеризовать *основные типы* появляющейся в Индии терпимости. Так как здесь в истории проявились все возможные виды терпимости.¹⁰²

Движение, которое начинается с Рам Мохан Роя и достигает в Рамакришне своего апогея, пришло к *безусловной и универсальной терпимости*, как в религиозно-философском, так и в практическом отношении, к терпимости, охватывающей все религии. И хотя эта терпимость возникает из непосредственной эмоциональной охваченности одной определенной верой – Рамакришна был верующим шактистом – и из жизненно важных контактов с представителями всех крупных религий, с различными религиозными общинами индуистского происхождения, с буддизмом, исламом, христианством, парсизмом, к чему еще добавилось изучение китайской религии. Рамакришна был и оставался шактистом, который наиболее искренне почитал женскую сторону божественной пары Шива-Шакти. Но как раз из этой набожности возникла в нем его терпимость. Его божество появляется в истории в самых разных образах. Поэтому он может любить и почитать все образы бога.

Похожая терпимость обнаруживается и у следующего традиции шиваитско-индуистской мистики йога и поэта *Рамалинги (Рамалингама)* (умер в 1874 году). Особенным его намерением было дать людям осознать единство всех религий. Он даже инициировал строительство в Вадалуре в Тамилнаде «храма человечества» как места, где люди всех религиозных форм могли бы почитать свои божества.¹⁰³

Даже если не делается какая-либо попытка обосновать эту безусловную и универсальную терпимость религиозно-историческими и философски-теологическими причинами, то, все же, она не определялась, как думает Хаккер, западными влияниями, но выросла самостоятельно из непосредственного религиозного опыта и контактов с другими религиями. Она всегда коренится, в конечном счете, как было показано, в определенном понятии бога, которое ломает все теологические границы, в понятии, в котором равным образом содержится личное и надличностное, трансцендентное и имманентное, и в религиозном самопонимании, суть которого – это сущностное родство, даже сущностная тождественность человеческого «я» с божественным «первоначальным я».

Терпимость «*Бхагавадгиты*», как она выражается в IV, 11, приблизительно соответствует этой безусловной терпимости внутри сферы веры в Вишну.

Также терпимость *буддизма Махаяны*, который, вероятно, возник, среди прочего, под влиянием проникающих в Индию индогерманских индоскифов или саков, может быть зачислена в эту категорию. Во все времена и во всех эпохах были, согласно этой вере, спасители, которые все исходят из Одной божественной изначальной силы, и которые ведут людей к спасению и вместе с тем к этой изначальной силе.¹⁰⁴

Вторую форму терпимости, которая развивалась преимущественно в этих кратко описанных выше реформаторских движениях девятнадцатого столетия, можно было бы назвать *универсально-эклeктическо-оценивающей*. Включены в нее все религии, но всегда только с наивысшим из их божественного опыта, божественных образов, религиозно-нравственного самопонимания и самовоплощения. В то же время этот вид терпимости направлен на эклектическую универсальную религию, вроде той, к которой стремились, например, император Акбар и также видные личности общества «Брахмо-Самадж». Этот вид терпимости всегда обладает, при всем акцентировании эмоционального, сильными интеллектуалистическими чертами. Свою западную форму этот вид нашел в теософии Анни Безант.

Третья форма – это терпимость, которая содержится в указах императора Ашоки. Она связана с убеждением, что спасение нужно находить в собственной вере, коренится, однако, в осознании того, что также другие религиозные движения все каким-то образом направлены на это спасение, и ввиду этого факта их тоже следует уважать и поддерживать. Это исходящая из собственной твердой религиозной позиции, с любовью понимающая суть других религий практическая терпимость с универсальной направленностью. Можно было бы назвать ее *самосвязанной универсальной* терпимостью, которая в ее корнях была также свойственна самому Будде.

Четвертая форма – это *классифицирующая универсальная* терпимость, вроде той, которая, например, выражается в «Бхагавадгите» 9, 22 и далее. Как царства почитаемых существ и религиозные ценности классифицируются по ступеням, которые все удерживаются вместе одним великим богом, в котором эта иерархия заканчивается как наивысшая вершина, так и спасение, которым обладают эти ступени, тоже классифицируется иерархически. Но спасение, Великое освобождение, есть только там, где этого наивысшего бога испытывают в полном любви и верности единении, хотя бог также присутствует уже и на других ступенях, оказывая свое спасительное воздействие.

Можно приравнять эту универсально классифицирующую терпимость *mutatis mutandis*, например, к той терпимости, к которой пришли такие люди как Трельч, Отто, Хайлер, также Меншинг, или также Дж. Н. Фаркухар в своей кни-

ге «The Crown of Hinduism», в которой христианство – это завершающее осуществление всех стремлений к богу и божественного опыта. Все религии содержат ценности и истины, т.е. «спасение». Но главным спасением, наивысшим исполнением религиозного является Иисус Христос. Примерно такова точка зрения современной теологии, если ею занимаются христианские исследователи.¹⁰⁵ Также выдающийся кардинал и философ дореформационного времени *Николай Кузанский*¹⁰⁶ и *Шлейермахер* «Богословия» могут быть причислены к этому ряду. Шлейермахер «Речей о религии», напротив, принадлежит скорее к кругу безусловной универсальной терпимости.

Несколько другая форма терпимости, например, представленная «Прастханабхедой» Мадхусуданы, состоит в том, что все философские и религиозные системы направлены к одной общей цели, так как они все как-то по-своему выявляют определенные истины, которые сходятся в одной наивысшей истине. Также Виджняна Бхикшу может быть причислен к этому мировоззрению. Такая терпимость ориентирована подчеркнута философски. Лучше всего мы назовем ее терпимостью *сходящейся направленности*. Все же, у Мадхусуданы и других мы видим ограничение универсальности: Под его терпимость подпадают только те, кто является *астика*, т.е. кто представляет веру в вечную реальность. На отрицающих такую веру людей терпимость не распространяется, так как такие люди дезориентируют ищущее спасение человечество и сами находятся в плену бед. Здесь терпимость связывается с ясно очерченным условием, которое выполняется только в пределах определенной религиозной сферы. Поэтому мы называем ее *внутренне безусловной внешне условной* терпимостью. В рамках внутреннего круга, который выполняет поставленное условие, она может быть очень широкой, например, в отличие от католицизма, которому тоже свойственна внутренняя, но условная терпимость, так как он проводит более узкие границы. В индийской форме этой терпимости, например, при понимании окончательно сущего никакие границы не проводятся вообще, разве только против отрицания (которое, кстати, по ошибке приписывали буддизму), так что простор воздействия также этой терпимости в жизни общности все еще очень широк.

Этот вид внутренне безусловной внешне условной терпимости очень част в вишнуитских общностях, в то время как шиваитские общины склоняются скорее к универсальной терпимости, как там также едва ли обращают внимание на кастовые различия. С этими различиями у нас есть ряд возможных форм терпимости, которые снова и снова появляются также в нашей культурной области, это, очевидно, *типичные формы* терпимости к религиозному инобытию в общности.

Однако при этом еще не появилась форма, выявить которую практически и религиозно-философски, кажется, является заданием Запада, а именно *универсальная, исторически-критически-позитивная терпимость*, которая осознает

все религии как обусловленные судьбой формы религиозного, которые гарантируют людям соответствующей эпохи или пространства их религиозное существование, и вместе с тем свойственное каждой из этих форм свое собственное самопонимание и происходящее из этого самовоплощение, «спасение». Зачатки такой терпимости можно обнаружить в «Бхагавадгите» VII, 20 и далее, но там они не пришли к полному осознанию, так как, в конечном счете, «спасение» в полном смысле слова понимается там только как мистическое единение с божеством, а не как религиозное наполнение жизни в соответствующей исторической судьбе.

Эта универсальная исторически-критически-позитивная терпимость – это новая категория всемирной истории. Так как ее критическая функция принуждает к тому, чтобы указывать временность любой формы, как ее позитивная позиция заставляет пытаться выявить то, что эти формы значат для универсального хода истории человечества, если мы всеохватывающим взглядом рассматриваем возможности религиозного существования. Современное и направленное на будущее религиоведение больше не может проходить мимо вопросов о том, что означает вся история религии для человека, не только как члена религиозной общины или народной общности, а как члена человечества, становящегося какой-то духовной формой. Какое место занимают в этой универсальной истории терпимость и нетерпимость, это уже вопрос не только дружелюбной или недружелюбной, понимающей или непонимающей позиции, а главный вопрос межчеловеческих отношений в рамках всемирно-исторического процесса.¹⁰⁷

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

1. W. E. Mühlmann, *Krieg und Frieden*, Mainz 1951, особенно глава 1 и далее

О народной религии и универсальной религии ср. G. Mensching «*Volksreligion und Weltreligion*» 1938 и «*Toleranz und Wahrheit der Religion*» стр. 18 и далее и примечание стр. 163 и далее.

Различие *народной религии и мировой религии или универсальной религии* условно имеет право на существование, если делать различие между *связанной с определенным народом* и *свободной от какого-то определенного народа* универсальной религией. К первым принадлежат иудаизм и ислам, которые коренятся в еврейском народе или в пространстве семитских народов. Это укоренение, которое никогда не терял иудаизм, и которое настолько сильно определяло в исламе всю структуру этой религии, что это помешало универсальности ислама. Поэтому обе эти религии не стали «универсальными религиями», такими же, как христианство и буддизм. Но также и «универсальность»

этих двух религий ограничена. Буддизм едва ли вышел за пределы Восточной Евразии, христианство едва ли вышло за границы Западной Евразии и заселенных выходцами оттуда территорий: Америки, Австралии, Новой Зеландии и т.д. Христианские «миссионерские церкви» и буддийские миссионерские общины – это при взгляде на общую массу населения минимальные величины. У этого факта есть не только географические, но и расовые причины, так что, пожалуй, также в будущем в этом распределении мало что изменится. «Универсальными религиями» они являются только в соответствии с их претензиями, которые подстегивают их к миссионерству, но не в соответствии с реальностью. Поэтому следовало бы лучше называть их «религиями, занимающимися миссионерством», нежели «универсальными или мировыми религиями».

2. Ср. к этому E. Otto, *Ägypten, der Weg des Pharaonenreiches*, Stuttgart 1953, стр.159 и далее.

НАРОДЫ ИНДОГЕРМАНСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

3. Ср. к этому *Encyclopaedia of Religion and Ethics (ERE)* IX 867 и далее и Hauer, *Yoga, Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart 1957, стр. 37 и далее

4. Ср. к этому *ERE* II, 303 и далее и H. Roemer, *Die Babi-Behai*, Potsdam 1912.

5. Ср. к этому J. G. Droysen, *Geschichte Alexanders des Grossen*, Berlin 1 1917, стр. 510 и далее

6. Ср. Eberhard Achterberg: *Gedanken über religiöse Toleranz in der Mystik*, «Wirklichkeit und Wahrheit, Blätter für die Freunde der Freien Akademie» 1958, Heft 2, стр. 2 и далее и отрывок о мистике далее ниже стр. 39-44.

7. Ср. к этому J.W. Hauer: *Das Ringen des abendländischen Menschen um Selbstverständnis und Selbstverwirklichung*, Rdbfe. der «Arbeitsgemeinschaft für freie Rel. Forsch. und Philosophie», *Wirklichkeit und Wahrheit*, Juli/ Dez. 1956, стр. 19 и далее

8. Ср. Plato. *Nomoi* X, 910 и Mensching: *Toleranz und Wahrheit*, стр. 20 и 164, Прим. 6.

9. Ср. к этому отрывку: K. von Schubert, *Das älteste germanische Christentum, oder der sogenannte Arianismus der Germanen* 1909. H. E. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig 1939, bes. стр. 387 и далее W. Ensslin, *Theoderich der Grosse*, 2. Aufl., München 1959, bes. стр. 93 и 27 и далее; Hans Dieter Kahl: *Die völkerrechtliche Lösung der Heidenfrage bei Paulus Vladimir von Krakau (1435) und ihre problemgeschichtliche Einordnung*, *Zeitschrift für Ostforschung* 1958, стр. 101 и далее. Эпизод с королевой Сигрид описывается в Thule, *Diederichs Jena* 1912, Bd. XIV, I, p. 268 f. Von der Steinen, *Theoderich und Chlodwig*, Tübingen 1933.

НАРОДЫ ПЕРЕДНЕАЗИАТСКО-СЕМИТСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

10. Ср. к этому Sabatino Moseati: Geschichte und Kultur der semitischen Völker, Stuttgart 1953, стр. 119 и далее и 115 и далее

12. Для самостоятельного понимания нам хотелось бы представить здесь оригинальные документы в переводе на немецкий язык Мартина Бубера и Франца Розенцвейга, «Книга речей», (Das Buch Reden, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig), стр. 59-62 и затем стр. 72:

«Wenn ER dein Gott vor dir her die Stämme ausgerottet hat, wohin du kommst, sie zu enterben, und du hast sie beerbt und ihr Land besetzt, wahre dich!

du möchtest sonst ihnen nach verstrickt werden, nachdem sie von dir her ausgetilgt worden sind, und möchtest umsuchen ihre Götter, sprechend: Wie dienten diese Stämme ihren Göttern? und: So will ich es auch machen! Nicht sollst du es so machen IHM deinem Gott, denn alles was IHM ein Greuel ist den er hasst haben sie ihren Göttern gemacht, denn sogar ihre Söhne und ihre Töchter verbrannten sie im Feuer ihren Göttern!

Alle Rede, die ichselb euch gebiete, wahrte sie im Tun, setze nichts hinzu, streiche nichts davon!»

(«Слушай и исполняй все слова сии, которые заповедую тебе, дабы хорошо было тебе и детям твоим после тебя во век, если будешь делать доброе и угодное пред очами Господа, Бога твоего. Когда Господь, Бог твой, истребит от лица твоего народы, к которым ты идешь, чтобы взять их во владение, и ты, взяв их, поселишься в земле их; тогда берегись, чтобы ты не попал в сеть, последуя им, по истреблении их от лица твоего, и не искал богов их, говоря: "как служили народы сии богам своим, так буду и я делать"; не делай так Господу, Богу твоему, ибо все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, они делают богам своим: они и сыновей своих и дочерей своих сожигают на огне богам своим. Все, что я заповедую вам, старайтесь исполнить; не прибавляй к тому и не убавляй от того». – Второзаконие, глава 12, 28-33.)

«Wenn in deinem Innern ein Kündler sich erhebt oder ein Traum-Verträumer – angab er dir ein Zeichen oder einen Erweis, und das Zeichen trat ein oder der Erweis, wovon er dir geredet hat -, sprechend: Wir wollen gegenwärtig werden anderwärtigen Göttern – von denen du nichts weisst – und ihnen dienen, höre nicht auf die Rede jenes Kündlers oder auf jenen Traum-Verträumer, denn ER euer Gott prüft euch, zu wissen, ob wirklich ihr IHN euren Gott mit all eurem Herzen, mit all eurer Seele liebt. IHM eurem Gott seid gegenwärtig, ihn fürchtet, seine Gebote wahrte, auf seine Stimme hört, ihm dienet und haftet an ihm!

Jener Kündler aber oder jener Traum-Verträumer sterbe, denn Abwendiges hat er geredet von IHM eurem Gott, der euch aus dem Land Ägypten führte, aus dem Dienstfrönerhaus dich abgalt, dich abzusprenge vom Weg darin ER dein Gott dir zu gehen gebot: wegmerzen sollst du das Böse aus deinem Innern!

Wenn dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn oder deine Tochter, oder das Weib deines Busens, oder dein Genoss, der dir ist wie deine Seele, dich lockt insgeheim, sprechend: Wir wollen gehn und anderen Göttern dienen – von denen du nicht wusstest, du und deine Väter, aus den Göttern der Völker die rings um euch sind, der dir nahen oder der dir fern, vom Ende der Erde bis zum Ende der Erde willfahre ihm nicht, höre nicht auf ihn, nicht soll sein dein Auge schonen, nicht sollst du ihn bedauern, nicht verhüllen, sondern umbringen sollst du, umbringen ihn, deine Hand sei zuerst wider ihn, ihn sterben zu lassen, die Hand alles Volkes danach, steinige ihn mit Blöcken, dass er sterbe, denn er hat dich abzusprenge getrachtet von IHM deinem Gott hinweg, der dich aus dem Land Ägypten führte, aus dem Dienstfrönerhaus: all Israel, hören sollen sie und sich fürchten, und nicht soll mans wiederholen zu tun dieser bösen Rede gleich in deinem Innern.

Wenn du sprechen hörst, in einer deiner Städte, die ER dein Gott dir gibt, dort zu siedeln, seien Männern aus deinem Innern aufgekommen, ruchlose Buben, und hätten die Insassen der Stadt abgesprengt, sprechend: Wir wollen gehn und andern Göttern dienen, – von denen ihr nicht wusstet, nachsuche, nachsprühe, nachfrage gut: und ja: getreu war, begründet der Sachbericht, getan wird dieser Greuel in deinem Innern: schlage, erschlage die Insassen jener Stadt, Biss des Schwerts, banne sie und alle die in ihr sind und ihr Vieh, Biss des Schwerts, all ihren Plunder häufe mitten auf ihren Marktplatz und verbrenne im Feuer die Stadt und all ihren Plunder ganzopfergleich IHM deinem Gott, sie bleibe ein Schutthügel ewig, nicht werde sie wieder erbaut, nicht hafte irgendetwas vom Banngut an deiner Hand. Damit ER aus der Flamme seines Zornes kehre und dir Erbarmen spende, sich dein erbarme und dich mehre wie er deinen Vätern zuschwor:

Wenn du auf SEINE deines Gottes Stimme hörst, all seine Gebote die ichselb heuttags dir gebiete zu wahren, das in SEINEN deines Gottes Augen Gerade zu tun».

(«Если восстанет среди тебя пророк, или сновидец, и представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо, о котором он говорил тебе, и скажет притом: "пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им",- то не слушай слов пророка сего, или сновидца сего; ибо чрез сие искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любите ли вы Господа, Бога вашего, от всего сердца вашего и от всей души вашей; Господу, Богу вашему, последуйте и Его бойтесь, заповеди Его соблюдайте и гласа Его слушайте, и Ему служите, и к Нему прилепляйтесь; а пророка того или сновидца того должно предать смерти за то, что он уговаривал вас отступить от Господа, Бога вашего, выведшего вас из земли Египетской и избавившего тебя из дома рабства, желая совратить тебя с пути, по которому заповедал тебе идти Господь, Бог твой; и так истреби зло из среды себя.

Если будет уговаривать тебя тайно брат твой, [сын отца твоего или] сын матери твоей, или сын твой, или дочь твоя, или жена на лоне твоём, или друг твой, который для тебя, как душа твоя, говоря: "пойдем и будем служить богам иным, которых не знал ты и отцы твои", богам тех народов, которые вокруг тебя, близких к тебе или отдаленных от тебя, от одного края земли до другого,- то не соглашайся с ним и не слушай его; и да не пощадит его глаз твой, не жалей его и не прикрывай его, но убей его; твоя рука прежде всех должна быть на нем, чтоб убить его, а потом руки всего народа; побей его

камнями до смерти, ибо он покушался отвратить тебя от Господа, Бога твоего, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; весь Израиль услышит сие и убоится, и не станут впредь делать среди тебя такого зла.

Если услышишь о каком-либо из городов твоих, которые Господь, Бог твой, дает тебе для жительства, что появились в нем нечестивые люди из среды тебя и соблазнили жителей города их, говоря: "пойдем и будем служить богам иным, которых вы не знали",- то ты разыщи, исследуй и хорошо расспроси; и если это точная правда, что случилась мерзость сия среди тебя, порази жителей того города острием меча, предай закланию его и все, что в нем, и скот его *порази* острием меча; всю же добычу его собери на средину площади его и сожги огнем город и всю добычу его во всеожжение Господу, Богу твоему, и да будет он вечно в развалинах, не должно никогда вновь созидать его; ничто из заклятого да не прилипнет к руке твоей, дабы укротил Господь ярость гнева Своего, и дал тебе милость и помиловал тебя, и размножил тебя, [как Он говорил тебе,] как клялся отцам твоим, если будешь слушать гласа Господа, Бога твоего, соблюдая все заповеди Его, которые ныне заповедую тебе, делая [доброе и] угодное пред очами Господа, Бога твоего». – Второзаконие, глава 13.)

«Wenn in deinem Innern, in einem deiner Tore die ER dein Gott dir gibt, gefunden wird Mann oder Weib, der das in SEINEN deines Gottes Augen Böses tut, seinen Bund zu überschreiten, und geht hin und dient anderen Göttern und wirft sich vor ihnen nieder, der Sonne oder dem Mond oder aller Schar des Himmels, worüber ich Nein geboten habe, und es wird dir gemeldet und du hörst es, untersuche gut: und ja: getreu war, begründet der Sachbericht, getan wurde dieser Greuel in Israel: führe jenen Mann oder jenes Weib, die diese böse Sache taten, an deine Tore, den Mann oder das Weib, und steinige sie mit Blöcken, dass die sterben. Auf zweier Zeugen oder dreier Zeugen Mund sterbe der sterben muss, nicht soll er auf eines einzigen Zeugen Mund sterben. Die Hand der Zeugen sei zuerst wider ihn, ihn sterben zu lassen, die Hand alles Volkes danach. Wegmerzen sollst du das Böse aus deinem Innern».

(«Если найдется среди тебя в каком-либо из жилищ твоих, которые Господь, Бог твой, дает тебе, мужчина или женщина, кто сделает зло пред очами Господа, Бога твоего, преступив завет Его, и пойдет и станет служить иным богам, и поклонится им, или солнцу, или луне, или всему воинству небесному, чего я не повелел, и тебе возвещено будет, и ты услышишь, то ты хорошо разыщи; и если это точная правда, если сделана мерзость сия в Израиле, то выведи мужчину того, или женщину ту, которые сделали зло сие, к воротам твоим и побей их камнями до смерти. По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть: не должно предавать смерти по словам одного свидетеля; рука свидетелей должна быть на нем прежде *всех*, чтоб убить его, потом рука всего народа; и *так* истреби зло из среды себя». – Второзаконие, глава 17, 2-7.)

12. Ср. Numen, International Review for the History of Religions, Vol II (1955) Fasc. 3, стр. 177 и далее.

13. Ср. к этому Gershom G. Scholem, Major Trends of Jewish Mysticism, New York 1946 и Martin Buber, Die Legende des Baal, Schern 1922; он же Die chassidische Botschaft, 1952,

и Einheit und Zusammenarbeit der Religionen, Charles Lehrmann, Das Judentum und die Einheit der Religionen, Sonderdruck der Zeitschrift Gemeinschaft und Politik Nr. 12, 1957, стр. 39 и далее.

14. Об Иисусе ср. Hauer: «Wirklichkeit und Wahrheit», Rdbfe, Juni 1957, стр. 30 и далее и Mensching указ. соч., стр. 27 и далее

15. Ср. к этому Hauer: Ein arischer Christus?, Karlsruhe/Leipzig 1939.

16. Ср. к этому «Wirklichkeit und Wahrheit» Rdbfe. Juni 1957, стр. 49 и далее (Павел), und 1. Kor. 15, 9; Phil. 3, 6; Gal. 1. 14. Ср. auch Mensching, указ. соч., стр. 38 f.

17. Ср. к этому Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 3. Auflage, Leipzig 1915, Bd. I, стр. 58 и далее и 260 и далее

18. Персидские цари получали при помазании от Ахура Мазды «Chvarenah», «божественное сияние власти», они были таким образом тоже «помазанники господни», как еврейские правители и «Мессия», по-древнееврейски maschiach, по-гречески Christos.

19. Ср. к этому Richard Hartmann, Die Religion des Islam, Berlin 1944, стр. 100 и далее и ERE IX, 765 и далее; статья T. W. Arnold стр. 742-769 является глубоким исследованием религиозных преследований ислама с очень малоизвестным материалом. Ср. к этому также Mensching, стр. 29 и далее и 166.

20. Ср. T. W. Arnold in ERE XII, p. 365 и далее.

ТАК НАЗЫВАЕМАЯ ИСЛАМСКАЯ МИСТИКА

21. *Ибн Араби*, великого испанско-арабского мистика, который умер в 1240 году в Месопотамии, наставлял некий индийский йог. Он перерабатывал одно индийское произведение. *Аль-Бируни*, великий персидский путешественник и ученый десятого – одиннадцатого веков, перевел на арабский язык труды йоги и санкхья. *А Бистами* (умер в 875 году) ввел одного «синди», т.е. индийца, в «учение о единстве», *таухид*. Так и великий мистик *Аль-Халладж*, который в 922 году был казнен в Багдаде за свою мистическую веру, возможно, находился под индийским влиянием.

Ср. к этому M. Horten, Indische Strömungen in der islamischen Mystik, Heidelberg 1927, 1, 3 и далее и J. W. Hauer, Yoga, 268 и далее; Emil Brogelmann, die religiösen Erlebnisse der persischen Mystiker, Hannover 1922, стр. 21 и Hartmann указ. соч. 118 и далее

22. Ср. Josef Schacht, Rlg. Lesebuch, Bertholet 16, Der Islam, стр. 99 и далее

23. Ср. Chr. H. Rempis, Omar Chajjam und seine Vierzeiler, Tübingen 1938, стр. 100 и далее

24. Об исламской мистике ср. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1914 и Louis Massignon: *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1922; die Texte in Bertholets *Rel. Gesch. Lesebuch* 16, Tübingen 1933, *Der Islam* von Joseph Schacht, стр. 87-147; далее J.P.Brown und H.R.Rose, *The Derwishes*, Oxford 1927, стр. 265 и далее; 359-387; Ignaz Goldziher, *Vorl. über den Islam*, 2. Auflage, Heidelberg 1925, 168 и далее и 304 и далее; Joseph Hell, *die Religion des Islam Von Mohammed bis Ghazali*, Jena 1915; G. Mensching, *Toleranz*, 68 и далее; H. Schlötermann, *Mystik in den Religionen der Völker*, München-Basel 1958, 97 и далее; *Encyclopaedia of Religion and Ethics* IX, 365 и далее и XII, 10 и далее. Там также на стр. 17 обширная библиография.

25. Ср. Helmut Ritter, *Al Ghasali, Das Elixir der Glückseligkeit (Religiöse Stimmen der Völker)* Jena 1923.

26. Vergl. G. Rosenkranz, *Die Bahai* 1949 и *ERE* II, 299 и далее и 305.

27. Ср. еще J. E. Esslemont, *Balm Ullah und das verheissene Zeitalter*, Stuttgart 1927. Также Ruth White, 1930 *The Bahai Religion and its Enemy the Bahai Organisation*, Rutland Vermont, 1929.

28. Ср. прим. 6 и Mensching. указ. соч. стр. 64 и далее. Однако есть исключения, особенно в христианской сфере. Бернар Клервосский, например, вовсе не был терпимым. Его мистика была подчеркнута христианской мистикой, не терпевшей никаких иных вероучений.

29. Ср. W. Gundert, *Japanische Religionsgeschichte* Tokio 1935, стр. 102 и далее и J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, 1903/04 и Mensching указ. соч. стр. 43 и далее.

ИНДИЯ

30. Ср. к этому информативную статью Paul Hacker, *Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus*, *Saeculum* VIII (1957), стр. 167 и далее, и мой комментарий к этому в конце примечаний.

31. Ср. Hauer, *Yoga*, стр. 53 и далее, 109; Ср. также Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 103 и далее.

32. Санскритские выражения для этого – *pratyanc* и *paranc*.

33. Ср. Deussen указ. соч. 118.

34. Ср. для вопроса о течениях индоарийской религии в ведическое время: Hauer, *Glaubensgeschichte der indogermanen*, Band I, 102 и далее, 118 и далее; Ср. полный перевод и объяснение этих гимнов в Hauer: *Urkunden und Gestalten der germanisch-*

deutschen Glaubensgeschichte, Stuttgart 1939 и далее стр. 197 и далее и Deussen указ. соч. стр. 119 и далее.

35. Ср. также Hauer, Yoga, стр. 64 и далее.

36. Ср. Hauer, Yoga, стр. 137.

37. Ср. ко всему этому развитию Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen, I, стр. 27-69; 70-92; 114-173; 193 и далее, он же, Yoga, стр.48 и далее, 64 и далее и 95-164.

38. Brhadaranyaka-Upanisad 2, 4 и далее

39. Ср. Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen, стр. 122 ff; 92 и далее

40. Ср. к этому Н. v. Glasenapp, Der Buddhismus, Berlin-Zürich 1936, стр. 114 и далее

41. Ср. к этому J.W.Hauer, Yoga, стр. 170 и далее, стр. 175 и далее

42. Ср. к этому Hauer, Yoga 137; 207 и ERE I, 93 и далее

43. Ср. Н. v. Glasenapp, указ. соч., стр. 115 и далее

44. Ср. Н. Oldenberg, Reden des Buddha, München 1922, стр. 133 и далее и К. Е. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhas, Die Bruchstücke, стр. 260 и далее и 274 и далее; также Mensching стр. 23 и 160, где, однако в Прим. 14 ошибочно указана Udana VI, 4. Строфы у Oldenberg на стр. 134 все взяты из Sutta Nipata 796.

45. Ср. к этому Н. Oldenberg, указ. соч. стр. 126 и далее, и Udana VI, 5 перевод К. Seidenstücker, München 1920, стр. 73-82.

46. Anguttara-Nikaya III, 7, стр. 65 Ср. Mensching указ. соч., стр. 25 (где 888, 65 нужно исправить на XXX, 65) и переводы Anguttara N. K. F.L. Woodward (Pali Text Society, Translation Series N. 22), London 1932, Vol. I p. 171 и далее и Nyanatiloka, Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikaya, 2. Aufl., München-Neubiberg 1923.

47. Samy.Nik.I, 202, 10, перевод W.Geiger, Bd. I, стр. 317, München- Neubiberg 1930.

48. Ср. Н. v. Glasenapp, Gedanken von Buddha, Berlin-Zürich 1942, стр. 9.

49. Ср. R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, 3. Auflage, Leipzig, Teubner, 1921, стр. 77.

50. Тексты Магадхи переведены и изданы E. Hultzsch, Inscriptions of Asoka, Oxford 1925. Двенадцатый наскальный указ переведен Pischel указ. соч. стр. 79 и von Winternitz, Religionsgesch. Lesebuch 22, Der ältere Buddhismus, стр. 149; там также остальные. Также для неиндологов вполне понятны все эти надписи благодаря хорошей работе Wolfgang Schumacher, Die Edikte des Kaisers Aschoka, Vom Wachstum der inneren Werte, aus dem

Prakrit übersetzt und eingeleitet, Konstanz (Carl Weller Verlag) 1943. Ср. также Schumacher указ. соч., стр. 26 и Н. v. Glasenapp, Der Jainismus, Berlin 1935, стр. 96.

51. Nyanatiloka, Die Reden des Buddha aus dem Anguttara Nikaya 2. Auflage, München 1923, I, § 9, 16, стр. 17.

52. Ср. Hauer, Yoga, стр. 142-161 и 186-220.

53. Ср. Hauer, указ. соч., стр. 32-91 и Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 3, 32 и далее.

54. Ср. Hauer указ. соч. 195 и далее и Deussen-Strauss, Vier philosophische Texte des Mahabharata, 2. Auflage, Leipzig 1922, стр. 783 и далее.

55. Ср. Hauer указ. соч., стр. 106 и далее.

56. Ср. Hauer указ. соч., стр. 164 и далее.

57. Ср. к этому Н. v. Glasenapp, Der Hinduismus, München 1922, стр. 119 и далее

58. Hauer, Yoga, стр. 206 и далее.

59. Ср. Deussen-Strauss указ. соч. стр. 593.

60. Ср. Hauer указ. соч., стр. 221 и далее.

61. Ср. указ. соч., стр. 212 и далее.

62. Ср. R. Garbe, Die Bhagavadgita, 2. Auflage, Leipzig 1921 und Hauer, Yoga, стр. 187 и далее

63. Ср. к этому также Mensching, указ. соч., стр. 65 и далее. Перевод этих мест требует точной филологической передачи, если они должны использоваться как основа для изучения сущности терпимости в «Бхагавадгите». Также во всем остальном прекрасный перевод Garbe не всегда был точен. Более поэтические переводы Schröder и Springmann (этот последний – замечательный результат) очень хороши для общего введения в дух «Бхагавадгиты», но не совсем подходят для точной интерпретации отдельных деталей.

64. Ср. Hörnle – Stark, History of India, Cuttack 1905, стр.38 и далее.

65. Ср. ERE IX, 763a.

66. Ср. Н. V. Glasenapp, Der Buddhismus, стр. 58 и далее, 77 и далее и Fritz Schachermayr, Indogermanen und Orient, Stuttgart 1944, стр. 128 и далее, 264, 352 и далее, 362 и далее. Smith-Edwardes, The Early History of India 1924, стр. 154 и далее. W.

Wilson Hunter, A brief History of the Indian Peoples 23. Auflage, Oxford 1903 стр. 90 и далее, Hans F. K. Günther, Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens, München 1934, 63 и далее и 155 и далее; Farquhar, An Outline of the religious literature of India, Oxford 1920 (цитируется далее как Farquhar, Outline), стр. 78 и далее.

67. Ср. Н. v. Glasenapp указ. соч. стр. 76 и далее.

68. Ср. Hauer, Yoga, стр. 221 и далее.

69. Ср. Hunter указ. соч. стр. 81.

70. Указ. соч., стр. 137, и V.A. Smith, Akbar, und Colonel Malleson, Akbar, (Rulers of India Series II). Поэтическое изображение Акбара дает Hans Much, Akbar der Schatten Gottes auf Erden, стр. 115 и далее.

71. Ср. ERE I, 269 и далее и Farquhar, Outline, 291.

72. Ср. к этому Н. v. Glasenapp, Der Jainismus, Berlin 1925, стр. 58 и далее.

73. Ср. Hacker указ. соч., стр. 179 и Farquhar, Outline, стр. 370.

74. Ср. также Farquhar, Outline 290 и далее; Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie 1,1, стр.44 и далее.

75. Ср. к этому Hacker указ. соч., стр. 173 и далее.

76. Ср. Farquhar, Outline, стр. 236. Фаркухар говорит, что *мадхава* также почитали Шиву. Это значит, что наступило смягчение прежней нетерпимой позиции. Ср. также еще ERE VIII, 232 и далее и R. G. Bhandarkar, Vaishnavism und Shaivism, Strassburg 1913, стр. 5711.

77. Ср. Farquhar, Outline, стр. 288 и далее и 290, и Hauer, «Toleranz eine Grundforderung geschichtlicher Existenz» 73 и далее.

78. Ср. также G. Mensching указ. соч., стр. 26 и Н. v. Glasenapp, Weisheit des Buddha, 1946, стр. 180.

79. Ср. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur III. Band, Leipzig 1920, стр. 591 и далее; Farquhar, Outline 329, 381; ERE XII, 469 – 473 и Н. v. Glasenapp, Indische Geisteswelt, Baden-Baden 1959, стр. 229 и далее

80. Отрывки переведены на немецкий язык Otto Schröder, Religionsgeschichtliches Lesebuch Bertholet 14, Der Hinduismus, Tübingen 1930 стр. 75 и далее и в учебнике Lehmann Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig 1912, стр. 251-353; переводы у М. Winternitz, стр. 591 и далее

81. Ср. Н. v. Glasenapp, Indische Geisteswelt, стр. 232.

ТЕРПИМОСТЬ И КАСТА

82. Ср. к этому Н. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879, стр. 113 и Hauer, Yoga, стр. 76 и далее.

83. Ср. Farquhar, Modern Religious Movements, New York 1915, стр. 309.

84. Ср. Farquhar, указ. соч., стр. 308 и далее. Ср. о кастах также Mensching, указ. соч. стр. 61 и далее

85. Ср. Winternitz, Geschichte der ind. Lit. I, 36.

86. Ср. Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen, Bd. I, стр. 160 и далее.

87. Ср. М. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit., Bd. II, стр. 223 и Hauer, Yoga, стр. 370 и далее, особенно 381 и 142 и далее и 209 и далее

88. Однако возможно, что здесь вместо *vaisya* – «крестьянин» – нужно читать *vesya* – «шлюха».

89. Ср. Farquhar, Outline, 220 и далее и 323 и далее; Ср. также Hacker указ. соч. стр. 173.

90. История этих реформаторских движений описана в хорошо ориентированном, но написанном с христианских позиций произведении J. N. Farquhar: Modern Religious movements in India, New York 1915.

91. Ср. к этому Hauer, Indiens Kampf um das Reich, Stuttgart 1932 и К. А. Bhatta, Indien im Britischen Reich, Berlin 1942; Ludwig Alsdorf: Vorderindien, Braunschweig 1955.

92. Ср. Farquhar, указ. соч. 29 и далее.

93. Ср. Farquhar указ. соч. стр. 198. Там также приведено изображение этой картины.

94. Ср. Hauer, Werden und Wesen der Anthroposophie, Stuttgart. 1923.

95. Ср. Farquhar Modern Rel. Mov. 370 и далее.

96. Ср. Farquhar указ. соч. 137 и далее.

97. Эта оценка исходит от одного из членов движения. Ср. об этом движении Alsdorf указ. соч. стр. 162.

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК: – КИТАЙ И ЯПОНИЯ

98 Ср. Wilh. Gundert, *Japanische Religionsgeschichte*, Stuttgart 1933, стр. 27 по 109; Н. v. Glasenapp, *Der Buddhismus*, стр. 197-296 и он же, *Die fünf grossen Religionen*, Düsseldorf-Köln 1958, стр. 145 и далее; Mensching указ. соч. стр. 57 и далее и ERE XI, 515 и далее.

99. J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China* 2 vols. Amsterdam 1905/1904.

100. Ср. James Legge, *The Chinese Classics Vol. II, The Works of Mencius*.

101. ERE XI, 313.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

102. Ср. к этому Hacker указ. соч., стр. 173 и далее.

103. Ср. G. Mensching в докладе о религиозном конгрессе в Токио, август 1958, в *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Band IX (1959) стр. 1 и далее.

104. Ср. выше стр. 66 и далее и Н. V. Glasenapp, *Der Buddhismus*, стр. 58 и далее, 76 и далее, 85 и далее.

105. Ср. Heiler, *Einheit und Zusammenarbeit der Religionen*; in *Zeitschrift Gemeinschaft und Politik* N. 12 (1957) Sonderdruck стр. 1 и далее.

106. Ср. Н. Grabert: *Religiöse Verständigung, Wege zur Begegnung der Religionen bei Nicolaus Cusanus, Schleiermacher, Rudolf Otto* и J. W. Hauer, Leipzig 1932. Ср. к этому O. Köhler, *Versuch, Kategorien der Weltgesch. zu bestimmen*, Saec. 1958, стр. 446 и далее.

107. Комментарий к статье Пауля Хаккера (Paul Hacker) в *Saeculum VIII* (1957) стр. 167:

Компетентную статью Пауля Хаккера, которая корректирует несколько оптимистичное, так как основывающееся на недостаточных знаниях представление о религиозной терпимости в Индии, нужно приветствовать с благодарностью. Но эту благодарность нельзя высказывать без критики. Статья не лишена тенденциозности. Очень неясное последнее предложение показывает это: «Если из вышеуказанных рассуждений, которые не могут быть исчерпывающими, можно сделать какой-то вывод, то этот вывод сначала отрицательный, о том, что невозможно назвать исторический индуизм в целом терпимым или нетерпимым. Для познания сущности религиозного явления нужно было бы в любом случае исследовать мотивы поведения, которое можно назвать терпимым или нетерпимым. Если, однако, лежащее в основе поведения желание было понято, то употребление слов-лозунгов «терпимость» или «нетерпимость» стало, вероятно, вообще излишним. Они ничего не добавляют к познанию сущности, кроме, во всяком случае, нескольких неподходящих ассоциаций и оценок». (*Saeculum*, указ. соч., стр. 179).

Нужно спросить: являются ли терпимость и нетерпимость только лозунгами, модными словами, которые ничего не добавляют к познанию сущности религиозного явления, кроме, «во всяком случае, нескольких неподходящих ассоциаций и оценок»? Не являются ли они скорее понятиями, которые обозначают очень важные, в духовно-историческом плане даже решающие, различные отношения, т.е. духовную реальность? То, что при слове «нетерпимость» возникают очень мучительные и неприятные ассоциации и оценки, не может мешать нам, чтобы мы подошли к этой проблеме также с попыткой анализа находящихся в нашем распоряжении текстов с Востока и Запада. Если мы однажды сопоставим наскальные указы Ашоки с декларациями Латеранского собора при папе Иннокентии III в 1215 году; или с письмом иезуитского миссионера Франсиско Хавьера (Святого Франциска Ксаверия), действовавшего в Индии, португальскому королю Жуану III из Кочина от 20 января 1545 года о распространении христианства светской властью с применением насилия, советам которых затем также частично следовали для обращения туземцев в католическое христианство, наряду с указанием, которое давалось буддийским миссионерам, судя по документам; или также наряду с отзывами и поведением Рамакришны, тогда станет ясно, что как нетерпимость, так и терпимость являются отнюдь не какими-то «излишними лозунгами», а очень разнящимися религиозными и нравственными позициями важного значения, которые должны точно обозначаться, и что поэтому крайне необходимо точно исследовать обе эти позиции в их исторических проявлениях на основании имеющихся документов.

Если далее Хаккер считает, что понятие терпимости современных индусских мыслителей происходит из европейского деизма, то на это утверждение следует недвусмысленно возразить. Тот, кто изучал развитие идеи терпимости в новейшей духовной истории Индии, примерно с середины восемнадцатого века, не может не прийти к мысли, что эта идея терпимости глубоко коренится в традиции всего индуизма и буддизма, если учитываются его замечательные духовные вожди, т.е. она развилась абсолютно самостоятельно. При этом нельзя не учитывать, что со времени захвата Индии англичанами западные идеи стали оказывать свое воздействие в Индии. Для идеи терпимости, однако, при этом было мало пользы. Нетерпимость христианских миссионеров, к сожалению, позаботилась об этом, а ведь это они были на переднем плане как представители Запада. И деизм – это определенно не та философия, которая глубже проникла в индийское мышление. Его идея терпимости рационалистическая, а индийская – нет.

Можно согласиться с предложением Хаккера, что невозможно назвать «исторический индуизм в целом терпимым или нетерпимым», если подчеркивать при этом «в целом». Также в представленной здесь работе это было особенно ясно показано с помощью указания на социополитическую и ритуалистическую нетерпимость кастового принципа, что и так всегда было ясно каждому, кто знаком с Индией. Но, все же, вопрос состоит в том, демонстрировала ли религиозная Индия, т.е. ведизм, брахманизм, буддизм и индуизм в их духовных руководителях и их верных последователях в целом терпимое или нетерпимое отношение, и поступала ли она в соответствии с этой позицией, сравнив это положение, например, с христианским Западом. Если вопрос точно поставлен таким образом, то ответ больше не расплывается в невнятном «и так, и этак», но звучит однозначно: В Индии приходится долго искать, чтобы найти хорошо засвидетельствованное доказательство религиозной нетерпимости, в то время как именно у самых важных ин-

дейских духовных вождей терпимость основывается на главном религиозном опыте и их принципиальных убеждениях. Однако на христианском Западе положение как раз противоположное. Здесь то, что по праву называют «нетерпимостью», происходит из основного религиозного убеждения и возвышается такими важными личностями как папа Иннокентий III и Франциск Ксаверий и многими другими до основополагающего принципа, с результатом не только доктринерской, но и очень активной практической нетерпимости, которая стоила жизни сотням тысяч самых лучших людей.

Вместе с тем также ясно обозначены мотивы нетерпимости: Это самые главные религиозные убеждения. И какими бы ни были мотивы нетерпимости, и будь это даже самая добрая воля создать благо и спасение человечеству с помощью религиозного принуждения, они не могут оправдывать нетерпимость. Также нельзя преуменьшать их пагубную роль в духовной истории человечества, объявляя «терпимость» и «нетерпимость» просто лозунгами. Так же и образцовая борьба религиозных руководителей Индии, которые, как Ганди, также глубоко вмешивались в социополитическую жизнь, не должна затушевываться тем, что в Индии у кастовой системы есть нетерпимые черты, и что, например, Ганди употреблял при случае резкие слова в адрес нетерпимого или закосневшего в империализме христианства.

Терпимое отношение этих религиозных руководителей и религиозных документов, к чему в первую очередь также причисляется «Бхагавадгита», уже тысячелетиями так глубоко и упорно наполняла религиозную жизнь Индии, что в общественном мнении и практике индийцев религиозная нетерпимость считается проступком и осуждается. На христианском Западе идея терпимости победила наиболее видных христианских вождей и учреждения только в тяжелой многовековой борьбе и до сегодняшнего дня только в определенных слоях. Нельзя замалчивать этот факт, даже если он и неприятен.

* * *

Постскриптум. Статью профессора Гельмута фон Глазенапа (Helmut von Glasenapp) «Терпимость и фанатизм в Индии» в ежегоднике Шопенгауэра за 1960 год я смог прочитать, к сожалению, только уже при завершении печатания моей работы. Так как эта статья написана одним из лучших знатоков Индии, мне, однако, представляется важным рассмотреть ее здесь. Фон Глазенап приходит, по существу, к тому же результату, что и я, когда он пишет: «В действительности терпимый дух религиозных индийцев, которые хотят услышать что-то о других религиях, и миролюбивая позиция, которую они занимают в отношении других религий в практической жизни, очень существенно отличаются от той манеры, в которой христианство и ислам спорят с учениями иноверцев. Естественно, можно привести также места из авторитетных писаний, которые не демонстрируют такое великодушие, и в тысячелетней истории индусов известны также случаи, когда приверженцы определенного воззрения боролись с представителями других мнений не только мирными средствами, но и с применением силы. Но здесь в сравнении с примирительной, в общем, тенденцией индийцев

речь идет об исключительных случаях. И с полной противоположностью этого мы сталкиваемся в христианстве».

Фон Глазенап пытается далее найти причины этого различия. Он пишет: «Естественно, возникает вопрос, что является причиной этого столь различного духовного поведения. Эту причину нельзя найти в национальных или расовых различиях, так как римляне и греки, в христианское время борющиеся с людьми других убеждений, сами были потомками людей, которые в древности были по возможности терпимы по отношению к культам других народов, покоренных ими. С другой стороны, индийские мусульмане, которые отличаются особенно ярким фанатизмом, как *мопла*, являются потомками обращенных в ислам индусов. Поэтому основная причина должна лежать в сущности самих различных религиозных форм. Как всегда, кажется, при этом взаимодействуют несколько факторов, самые важные из которых нужно обсудить здесь».

На это следует заметить: Тем, что мы заявляем, что религиозные формы представляют собой причины терпимости и нетерпимости, мы только отодвигаем вопрос еще на один шаг дальше назад. Потому что мы должны спросить, какие именно причины вызвали это различие ведущих к терпимости или нетерпимости религиозных форм. Ведь это же и есть самый главный вопрос. Почему происходит так, что все религии, истоки которых находятся в переднеазиатско-семитском пространстве: иудаизм израильтян, христианство, ислам, полностью склонны к нетерпимости; но зато те, которые происходили из индогерманского пространства, склонны к терпимости (причем исключения на обеих сторонах не скрывают доминанту)? Неужели национальные или расовые различия не имеют к этому никакого отношения? Какая другая основная причина может быть обнаружена?

Тот факт, что римляне и греки (и мы спокойно можем назвать здесь также и германцев), которые первоначально с большой терпимостью относились к другим религиям, в христианское время боролись и все еще борются против людей с другими убеждениями, ни в коем случае не может быть доказательством против влияния национального или расового типа людей на терпимое или нетерпимое отношение. Нужно всерьез принимать здесь результаты психологически-антропологических исследований, которые свидетельствуют нам о том, что свойственный от природы, урожденный тип может сильно деформироваться благодаря индуцированию со стороны другого духовного типа, особенно у нетворческих по типу людей, изменившись вплоть до своей противоположности. Также не стоит забывать, что я специально подчеркиваю в этой работе, что у (настоящей или мнимой) социополитической необходимости есть сильное влияние на решение в пользу нетерпимости, как это проявляется также в Римской империи. Все это не настолько просто, как может показаться сначала; нужно

глубоко проникнуть в эту проблематику, чтобы прийти здесь к твердо обоснованным научным познаниям.

Поэтому здесь следует указать также на то, что, вопреки тысячелетнему воспитанию нетерпимости под влиянием христианства, во всем западно-индогерманском мире, в особенности, в области германских народов снова и снова замечательные личности выступали за терпимость (здесь нужно напомнить о Теодорихе Великом и Николае Кузанском), и что с появления гуманизма вплоть до современности великие и свободные мыслители в этой области, в отличие от оставшегося католическим средиземноморского пространства, были передовыми бойцами за идею терпимости, и что эта идея отсюда приступила к своему триумфальному шествию по всему миру, если только кто-то в этом мире сам не добился такой терпимости, как это сделали Индия и персидский суфизм.

Библиотека Велесова Слобода, 2016 г.

Русский Интеллектуально-Познавательный Ресурс
«ВЕЛЕСОВА СЛОБОДА»



Если вы хотите автоматически получать информацию о всех обновлениях на сайте, подпишитесь на рассылку --> [Новости сайта Велесова Слобода](#).